TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANA BİLİM DALI

HOCAZADE'NİN KİTABU'T TEHAFÜT ADLI ESERİNİN TAHKİK VE TAHLİLİ

Doktora Tezi

Luay Hatem YAQOOB

Ankara - 2017

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANA BİLİM DALI

HOCAZADE'NİN KİTABU'T TEHAFÜT ADLI ESERİNİN TAHKİK VE TAHLİLİ

Doktora Tezi

Luay Hatem YAQOOB

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

Ankara - 2017

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANA BİLİM DALI

Luay Hatem YAQOOB

HOCAZADE'NİN KİTABU'T TEHAFÜT ADLI ESERİNİN TAHKİK VE TAHLİLİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
Prof.Dr. Müfit Selim SARUHAN	....
Prof.Dr. Gürbüz DENİZ	....
Doç.Dr. Nurı ADIGÜZEL	....
Doç.Dr. Mehmet VURAL	....
Yrd.Doç.Dr. Rabiye ÇETİN	....

Tez Sınavı Tarihi : 24.07.2017

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (……/……/20…)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

……………………………………….

İmzası

…………………………….

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

A. TAHKİK KISALTMALARI

A: Birinci Nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah bölümü

B: İkinci Nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli bölümü

C: Üçüncü Nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya bölümü

B. GENEL KISALTMALARI

A.g.e: Adı geçen eser

A.g.m: Adı geçen makale

A.g.t: Adı geçen tez

Bkz: Bakınız

C: Cilt

Çev: Çeviren

DİB: Diyanet İşleri Başkanlığı

DİA: Türkiye Diyanet Vakfi İslam Ansiklopedisi

H: Hicri

M: Miladi

Ö: Ölüm

Sy: Sayı

S. Sayfa

B. Baskı

Tah: Tahkik

Trhz: Tarihsiz

ÖNSÖZ

Kelam ve felsefenin bağdaştırılması filozofların asırlar boyunca kendi eserleri ve araştırmalarında ele aldıkları bir konu olarak günümüze kadar devam etmiştir. Filozoflar, hakikate ve marifete giden yolda dinin ruhu ile sağlam felsefi akıl arasındaki bağlantıyı kendi fikirleri ve düşünce yöntemlerine göre her dönem ortaya çıkarmaya çalışmışlardır.

Müslümanlar tarafından İstanbul fethedildikten sonra yedinci Osmanlı Padişahı olan Fatih Sultan Mehmet, hükümdar olarak tahta çıkmış ve İslam düşüncesi ile ilgili çalışmalar hız kazanmıştır. Sultan, "Tehâfüt" konusuna ilgi göstermiş, filozofların tekfir edilmeleri konusunda gerçeği öğrenmek üzere dönemin en ünlü iki ulemâsını görevlendirmiştir. Fatih Sultan Mehmet, Hocazâde ve Ali Tûsî'nin her birinden Gazzâlî'nin filozofları tekfiri ile ilgili gerçeği ortaya koyan bir kitap telif etmelerini talep etmiştir. Bunun üzerine her iki alim, hazırladıkları kitapları sultana sunmuş, bunlardan Hocazâde'nin kitabı tercih edilmiştir. Bu kitap; sade, bilimsel ve mantıksal üslubu, delil ve metin yorumları, sınıflandırma, açıklama ve karşılaştırmaları bütün olarak ihtiva etmesi sebebiyle kabul edilmiştir.

Hocazâdenin bu önemli eseri hakında bilimsel veya ticari amaçlı bir baskıya rastlamamış olması, bu eserin tahkik ve tahlilini tez konusu olarak almamızda etkili olmuştur.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde, müellif ve eserin tanıtılmasına; ikinci bölümde eserin tahkikine; üçüncü bölümde ise, Hocazâde ve Gazzâlî arasındaki Alemin kıdemi, Allah'ın bilgisi ve meâd konularındaki tartışma ve mukayeselerine yer verilmiştir.

Birinci bölümde, Hocazâde ve eserleri incelenmiş ve bu hususlar üç kısımda ele alınmıştır. Birinci kısımda Hocazâde'nin hayatı, eserleri ve alimlerin onunla ilgili

sözlerine; ikinci kısımda, kitabın adı ve Hocazâde'ye nispetine; üçüncü kısımda ise, kitabın önemi ve eseri yazma sebebine vurgu yapılmıştır.

İkinci bölümde, tahkik ve yorumlar incelenmiş ve bu hususlar üç kısma ayrılmıştır. Birinci kısımda, yazılı nüshaların özellikleri ve sayısı; ikinci kısımda, tahkik ve yorum yöntemleri; üçüncü kısımda ise, yazılı metin ve tahkiki konuları ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde ise Gazzâlî ve Hocazâde'nin nazarında üç meselenin ele alınışı üç kısımda incelenmiştir. Birinci kısım, âlemin hudûsu, kıdemi ve ebediliği; ikinci kısım, Allah'ın bilgisi; üçüncü kısım ise, mead ve cismani haşr konularını ihtiva etmektedir.

Tez konusunun seçiminde ve yazma aşamasında yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan'a, Prof. Dr. Gürbüz Deniz'e sonsuz teşekkürler ve hürmetlerimi sunuyorum. Ayrıca tezimin hazırlanmasında bana yol gösteren hocalarım Prof. Dr. İbrahim Maraş ve Prof. Dr. Fehrullah Terkan'a ve Yar. Doç. Dr. Rabiye Çetin'e; aziz kardeşlerim Dr. Mehmet Murat Karakaya ve Özcan Sarıdoğan'a ve adını sayamağıdım diğer dost ve arkadaşlarıma şükranlarımı sunuyorum.

Luay Hatem YAQOOB

Giriş

Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Abbasi Halifesi Memun döneminde Sanskritçe, Süryani ve Yunan dillerinden Arapçaya tercüme edilen felsefi kitaplardan[1] sonra İslam düşüncesinde fikrî yönden iki akım ortaya çıkmıştır. Bu akımlardan her biri diğer tarafin görüş ve inançlarına karşı kendi fikirlerini destekleyen farklı kanıt ve deliller ileri sürmüşlerdir. Genel kabule göre Farabi (Ö. H.339 / M.950) ve İbni Sina (Ö. H.427 / M.1038) Yunan felsefesineden etkilenmiş olan filozofların savunduğu birinci akım, akıl ve mantık felsefesini temsil etmiştir. İkinci akım ise, felsefi yaklaşımları ve fikirleri kesin olarak reddetmiştir. Bunların en önde geleni, Ebu Hamid Gazzâlî'dir. (Ö. H.505 / M.1111) Her iki akımın asırlar boyunca fikirlerini destekleyen öğrenciler olmuştur.

Gazzâlî, felsefi yaklaşımlara reddiye olarak "Tehâfütü'l Felâsife" (Filozofların Tutarsızlığı) adlı eseri telif etmiştir. O, bu eserinde yirmi konuya değinmiş ve genel olarak filozoflara, özel olarak ise Farabi ve İbn Sinâ gibi Müslüman filozoflara karşı çıkmış ve onları tenkit etmiştir. Gazzâlî "Tehâfüt"de filozofları üç konuda tekfir etmiştir. Bunlardan birincisi, alemin kıdemi; ikincisi, Allah'ın külliyatı bilip cüziyatı bilmemesi; üçüncüsü ise, mead ve bedenlerin haşri konusudur. Gazzâlî on yedi konuda da filozofların bidat içerisinde olduğunu söylemiştir[2].

Sellabi'ye göre, "Tehâfütü'l Felâsife"nin temel amacı filozofları tekfir etmek değildir. Eserin esas yazılış amacı; felsefe ilminin değerini düşürmek, insanları ondan

---

[1] Daha fazla bilgi için, Bkz: Vel Dıyuranet, **Kıssatu'l Hazara**, Dar'ul Ciil, Beyrut, 1988, c.13, s.177; Muhammed Ali Abu Reyyan, **Tarih el-fikir el-İslami fi el-İslam**, Dar'ul Marife el-Camii, Mısır, İskenderiye, 2000, s.19.

[2] Ebu Hamid bin Muhammed bin Ahmed el-Gazzâlî, **Tehâfütü-l Felâsife**, (Dirase ve Ta'lik: Adil Abdulmunim Ebu Abbas), Dar'ut Telaih, Kahire, 2011, s.173.

uzaklaştırmak, onun hayal ürünü fikirlerden oluştuğunu ispat etmek, kıyasa ve tahminlere dayalı olduğunu ortaya koymaktır.[3]

Gazzâlî'den sonra, Endülüslü filozof İbn Rüşd (Ö. H.595 / M.1198), Gazzâlî'nin "Tehâfütü'l Felâsife" kitabına benzer bir tarzda, "Tehâfütü't Tehâfüt'' (Tutarsızlığın Tutarsızlığı) adını taşıyan başka bir eser kaleme aldı. İbn Rüşd, bu eseriyle birlikte "Faslu'l Makal fi ma beyne el-Hikme ve'ş-Şeria min'el İttisal" adlı eserinde Gazzâlî'nin "Tehâfüt'ül-Felâsife'' adlı eserindeki görüşlerini eleştirmiş ve Gazzâlî'nin İslam filozoflarını küfre düşmüş ve bidatçı görmekle görüşlerinde yanıldığını ortaya koymuştur. Hatta İbn Rüşd, Tehâfütü'nün sonunda; "*Kuşkusuz bu adam -Gazzâlî- şeriat bakımından hata yaptığı gibi hikmet konusunda da hata yapmıştır.*"[4] demiştir.

Batılı bilim adamlarına göre, Gazzâlî, Doğuda felsefeyi tamamen bitirmişken ve bu durum Batıda da neredeyse aynı etkiyi göstermişken İbn Rüşd'ün ortaya çıkmasıyla bu durum değişmiş, felsefe, yüzyıl gibi bir süre daha hayatiyetini korumaya devam etmiştir.[5]

İbn Rüşd'ten sonra "Tehâfüt" konusu İslam düşüncesinde önem kazanmış, alanında uzman kişiler ve düşünürler konu ile ilgili makale ve kitaplar yazmaya başlamışlardır. Kimileri İbn Rüşd'ün "Tehâfütü't Tehâfüt" adlı kitabındaki görüşlerini desteklerken kimileri de Gazzâlî'nin "Tehâfütü'l Felâsife" adlı kitabındaki görüşlerini desteklemiştir.

İstanbul'un Müslümanlar tarafindan fethedilmesinden sonra ilmi faaliyetlere büyük önem veren Fatih Sultan Mehmet, Gazzali'den sonra gelenek halini alan "Tehâfüt" konusuna ilgi göstermiş, bu konuda gerçeğin ortaya çıkması adına Hocazâde

(3) Ali Muhammed Sellabi, **Devletu's-Selacike**, Müesseset İkra, Kahire, 2006, s.373.

(4) Abu el-Velid Muhammed bin Ahmed bin Rüşdel-Endülüsi, **Tehâfütü-t Tehâfüt**, Mektebet İbn Sinâ, Kahire, 2011, s.299. Ve Bkz: **Faslu'l Makal fi ma beyne el-Hikme ve'ş-Şeria min'el İttisal**, (Dirase ve Ta'lik: Mohammed Ammarah), Dar'ul Maarife, Kahire, Trhz, s.36.

(5) Muhammed Lutfi Juma, **Tarih-ü Felâsifeti'l İslam fi'l Meşrik ve'l Magrip**, Müesseset Hindavi, Mısır, 2014, s.87.

ve Ali Tûsî'yi görevlendirmiştir. Bu alimlerden Hocazâde'nin kitabı, üslubu, delilleri ve metin yorumları itibariyle kabul edilmiştir. Bu çalışma, Hocazâde'nin eserini ele almaktadır.

A. Araştırmanın Konusu

Konunun temeli el yazması bir eserden oluşmaktadır. Bu eser, İslam Felsefesi alanında, Osmanlı padişahı Fatih Sultan Mehmet[(6)] zamanında ve yine onun emri üzerine Arapça olarak kaleme alınmıştır.

Eserin orijnal adı "*Kitâbû't Tehâfüt fi el-Muhakeme beyne'l Gazzâlî ve'l hukema*"dır.

Bu yazma eser, yirmi iki felsefi meseleden oluşmaktadır. Hocazâde bu yirmi iki mesele içerisinde bütün felsefi konular hakkındaki görüşünü açıklamış, Gazzâlî'nin de Filozoflar ile çatıştığı konuları karşılaştırmalı olarak ele almıştır.

Bahsi geçen yirmi iki meseleyi ''Hocazâde'nin mukaddimesi'' başlığı altında zikredecğiz.

B. Araştırmanın Amacı

Bu eseri tahkik etmeye beni iten birtakım sebepler bulunmaktadır. Bu sebeplerden birisi İslam ümmeti olarak sahip olduğumuz, Peygamberlerin (as) varisi kabul edilen âlimlerin bizlere bıraktığı büyük kültürel mirasımızın ihyasına bir katkı sağlamaktır. Ummanına açıldığın her vakit aslında kıyıda durduğunu gördüğün,

---

(6) **Fatih Sultan Mehmet**: "Fatih", "Ebu'l-Fütuh" ve "Ebu'l-Hayrat" olarak da bilinen yedinci Osmanlı Sultanı, Murat Han oğlu Mehmet Han'dır. İstanbul'u fethetmesiyle ün kazanmıştır. (h.833/m.1430) tarihinde Edirne'de doğmuş, 30 yıl gibi bir süre hilafet makamında kalmıştır. Kendi döneminde Osmanlı devleti geniş topraklara sahip olmuştur. Yüksek kültüre sahip, ilim ve ulemeya muhabbet duymasından dolayı devletin hemen hemen her tarafında medreseler ve külliyeler inşa etmeye önem vermiştir. Türkçenin yanısıra birçok yabancı dil bilmektedir. 53 yaşında. (h.886/m.1481) yılında vefat etmiştir. Bkz: Taşköprüzâde, Ebu'l Hayr Isameddin, **eş-Şekâikü'l Nomaniye fi Ulemai'd-Devlet'til-Osmaniye**, Dar'ul Kitâbu'l Arabi, Beyrut, 1975, s.70; Muhammed bin Abdullah Şevkani, **el-Bedru't-Tâlibi Mehasin min Ba'di'l-Karn Essâbi**, Dar'ul Marife, Beyrut, trhsz., c.2, s.269.

böylesine köklü olan bu kutlu kültürel miras, bizi diğer din mensuplarından, diğer ümmetlerden ayrıcalıklı bir konuma getirmiştir. Bu çalışmamla Müslümanların kültürel hazinelerinden birini ortaya çıkarmayı ve o hazineye hizmet etme şerefine nail olmayı umuyorum. Böylelikle İslam ümmetine ve onun kültürel mirasına karşı payıma düşen sorumluluktan bir bölümünü yerine getirmiş olacağım. Daha önce basılmamış olan bu yazma eseri üzerinde çalışılmış bir biçimde ve tahkikli olarak ondan yararlanmak isteyen herkese sunacağım.

Kitabın yazarı olan Fatih Sultan Mehmet'in hocası kazasker Hocazâde el-Bursevi'nin büyük ilmi mertebesi ile ilgili olarak kendisinin değerli bir şahsiyet olduğu, çeşitli ilimlerde telifleri bulunduğu söylenebilir. İlmi derecesi ve yaşantısı; bu âlimi seçmemde, onu tanıtma ve yazma eserinin tahkik ve tahlili yapma noktasında benim için yönlendirici etkenlerden olmuştur. Zira birçok ilmi bilgiye sahip olan Hocazâde, Osmanlı devletinde farklı konumlarda birçok görev almış, hayatının son demine kadar İslam dinini savunmuştur. Onun bu yönleri, bu değerli yazma eseri seçmem konusunda beni teşvik etmiştir.

Çalışmamızın sonunda kitabın araştırmacılar için ulaşılabilir bir konuma gelmesi, onlar tarafından ele alınıp yeni çalışmalara vesile olması ve ilim dünyasına bir katkı sunması bakımından bizi mutlu edecektir.

C. Araştırmanın Önemi

Bu yazma eser dayandığı temel ve konusuyla, yazarıyla, yazımını emreden kişi ve yazıldığı dönem açısından oldukça büyük bir değere sahiptir Eserin yazıldığı zaman Fatih Sultan Mehmet yaşadığı dönemi anlatır. Böylelikle Hocazâde'nin düşünce ve metot bakımından Osmanlı Dönemi İslam Felsefesi'nin önemli temsilcilerinden biri olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Hocazâde'nin kitabı o devirde ün kazanmış, devrin

sultanı ve devlet başkanından kabul görmüş ve kitabın karşısında bildiğim kadarıyla reddiyeler veya kitaba muhalefet edenler bulunmamıştır.

Yazma eserin yazımını emreden ise Osmanlı padişahı Fatih Sultan Mehmet'tir. O, şanı yayılan ve İslam fetihlerinin döneminde çoğaldığı, komutanlığı ve sahip olduğu ordu ile İstanbul'u fetheden büyük bir padişahtır. Hocazâde ilmi değere sahip bu eserinde Gazzâlî ve diğer filozofların görüşlerine yer vermiş, görüşler arasında mutabakat sağlamaya çalışmış ve en iyi tercihi yapmaya gayret etmiştir.

Hocazâde, bu manada itidalli bir yol izlemiş, ifrat ve tefritten uzak durmuştur. Ve bu eseriyle mutedil islâm felsefesinin özünü temsil etmektedir.

I. Bölüm

1. Hocazâde ve Eserleri

1.1. Hocazâde: Hayatı, Eserleri ve İlmi kişiliği

A. Hayatı

Osmanlı devleti ulemalarından "Hoca(7) Zâde(8)"nin tam adı Muslihiddin Mustafa bin Yusuf bin Salih el-Bursavi el-Hanefi'dir (D. H.838 / M.1435). Hocazâde, Türkiye'nin Bursa şehrinde doğmuş ve Bursa'ya nispetle "Bursevî" lakabıyla anılmıştır. Ayrıca Bursa'daki sultaniye şeyhi Hızır Bey;(9) çok zeki, tahsilli ve birçok ilmi bilgiye sahip olmasından dolayı ona "akl-ı selim" lakabını vermiştir.(10)

Hocazâde'nin babası servet sahibi bir tüccar idi. Kardeşleri, yiyecek, içecek ve giyim gibi her türlü imkandan faydalanırken Hocazâde bunların hiçbirinden faydalanmamıştır. Babasının verdiği günlük bir dirhemle idare etmeye çalışmıştır. Hocazâde babası gibi ticaretle uğraşmaktansa ilim tahsil etmeyi tercih etmiştir. Hatta, Allah yolunda olan bir şeyh(11) bir gün kardeşlerini köle ve hizmetçilerin olduğu bir ortamda ve son derece bakımlı; Hocazâde'yi ise kötü giysi ve ayakkabılarla görmüştür. Bunun üzerine şeyh, babasına çocuklarını işaret ederek "*Bunlar kim?*" diye sormuş, o da "*Benim çocuklarım.*" diye cevap vermiştir. Hocazâde'ye bakarak "*Peki bu kim?*" demiş

---

(7) **Hoca**: Bazı Arapça ve Farsça kaynaklarında (Hoâca) olarak yazılmıştır. İranlılar (Haca) şeklinde telaffuz etmektedir. Birbirine yakın anlamlara sahip olan bu kelime; "yaşlı olan", "başkan", "aziz", "muazzam", "imam" ve "hâkim" anlamlarında kullanılmıştır. Türk dilinde "hoca", öğretmen anlamında; Mısır lehçesinde ise onurlandırmak için "hoca efendi" şeklinde yine öğretmen olarak kullanılmaktadır. Bkz: Andouzi, Renhart Petar, ***Tekmiletü'l Meâcimu'l Arabiyye***, Çev. Muhammed Selim el-Nuaymi, Vizaretü's-Sekafe, Irak, 2000, c.4, s.227.

(8) **Zâde**: Fars kökenli bir kelime Arapçada "ibn" anlamına,Türkçede ise "oğlu" anlamına gelmektedir. Bkz: el-Dehman, Muhammed, **Mucemu'l Elfaz et-Tarihiyye fi Asırı'l Memlukiyye**, Dar'ul Fikr, Beyrut, 1990, s.85.

(9) **Hıdır Bey**: Hıdır bin Celalüddin bin Ahmed bin Paşa el-Hanefi, Rum uleması, öğretmen ve ayanlarından olup İstanbul fethedildikten sonra ilk atanan kadıdır. Arap, Türk ve Fars edebiyatına çok hâkim birisi olup Fatih Sultan Mehmet Bursa'daki dedesinin medresesini ona vermiştir. (863 /1459) tarihinde vefat etmiştir. Kitapları: "Cevahiru'l-Akâid", "Havaşi alâ Haşiyati'l Keşşaf li't Teftazani" ve "Arcuza fi'l-Urud". Bkz: Muhammed bin Aburrahman es-Sakhavi, **ed-Dâu'l Lâmi li-Ehli'l Karn et-Tâsı**, Dar'ul Hayat, Beyrut, trhz, c.3, s.178; ez-Zerkeli, a.g.e, c.2, s.306.

(10) Ebu'l Felah Abdülhay bin Ahmed İbn İmaad, **Şezuratu'd Dehep fi Ahbar Men Dehep**, thk. Mahmud el-Arnavuti, İbn Kesir, Beyrut, 1986, c.9, s.532; Şevkani, *a.g.e*, c.2, s.306.

(11) **Veli Şemsuddin el-Buhari**; bilgin ve şeyhtir. Birçok rivayette adı geçmektedir. Kabristanı Bursa'dadır. Seyyid Buhari'nin halifelerindendir. Bkz: Haj Khalıfa, Mustafa bin Abdullah el-Kostantini, **Sullemu'l-Vusul İla Tabakâti'l Fuhul**, Arsika Yayınevi, İstanbul, 2010, c.5, s.458.

o da yine "*Benim çocuğum.*" demiştir. Bunun üzerine şeyh, "*Neden bu çocuğun durumu kötü?*" diye sormuş, Babası da, mesleğini ve yolunu terk etmesinden ötürü gözünden düştüğünü söylemiştir. Şeyh, babasına ona şefkat göstermesi konusunda nasihat etmiş ancak bu nasihat babasını etkilememiştir. Daha sonra babası ve kardeşleri oradan uzaklaştıktan sonra şeyh, Hocazâde'ye, "*Bana yaklaş; kötü hayattan etkilenme; doğru yol senin yolundur -inşallah- senin şanın büyük olacak, kardeşlerin senin önünde hizmetçi olacak.*" demiştir. (12)

Tek bir gömleği olup kitap almaya dahi gücü yetmeyen Hocazâde, daha ucuz olduğu için yazılarını basit kâğıtlar üzerine yazmıştır. İlim öğrenerek Kadı Ayasuluğ'un(13) hizmetinde çalışmış, ondan Usul, Meani ve Beyan ilimlerini tahsil etmiştir. Bursa Sultaniye Medresesi hocası Mevlana Hızır bin Celal'in hizmetine girdikten sonra da derslerini tekrar etmiş ve ondan birçok ilim almıştır. Bu gelişmelerden sonra Mevlana Hızır Bey onu Sultan II. Murat Han'a(14) göndermiş, Sultan II. Murat onu sevgiyle karşılamış ve önce Kestel kadılığına Bursa'ya döndükten sonra ise "Esediye Medresesi"ne müderris olarak tayin etmiş, günlük yirmi dirhem maaş bağlamıştır. Orada yaklaşık altı yıl ilim ile uğraşmış, "Şerhü-l mevakıf" kitabını ezberlemiştir. (15)

Fatih Sultan Mehmet'in halifeliği döneminde de ilim ve ulema sevgisi ile karşılaşan Hocazâde'yi birçok ulema ziyaret etmiş, ancak o maddi sıkıntılar nedeniyle

(12) Taşköprüzâde, a.g.e, s.76; Şavkani, a.g.e, c.2, s.306.

(13) **İbn Kadi Ayasuluğ**: Ayaoğlu Gilipsi olarak bilinen Mevlana Muhammed İbn Kadi, zeka sahibi olup insanlardan ayrılarak kendini ibadet ve ilim öğrenmeye adamıştır. Ağras medresesinde hocalık yapmış, (h.853 / m.1449) yılında vefat etmiştir. Kitaplarında İbn Saatinin "Şerhu'l Mucemma"sını ve Fahruttin Razi'nin "Tefsirü-l Kebir"ini özetlemiştir. Bkz: Taşköprüzâde, a.g.e, s.59; Haje Khalifa, **Sullemu'l Vusul**, c.3, s.223.

(14) **II. Murad Han**: Altıncı Osmanlı Sultanı olup Muhammed Han bin Beyazıt Han'ın oğludur. İkinci Murat Amasya'da doğup büyümüş; I. Mehmet'in ölümünden sonra da tahta çıkmıştır. Arapçayı çok sevmesi ile bilinen Osmanlı Sultanları arasında ilk Arap hat sanatını öğrenen ve hattat olan sultandır. En sevdiği şeyler şiir yazmak ve okumaktır. Fatih Sultan Mehmet'in babası olup otuz bir yıl tahtta kalmıştır. Bir Cuma günü Hicri 3 muharrem 855 / Miladi 1451 tarihinde Edirne'de vefat etmiştir. Bkz: Haj Khalifa, **Sullemu'l Vusul**, c.3, s.324; Şavkani, a.g.e, c.2, s.302.

(15) Taşköprüzâde, a.g.e, s.77; Haj Khalıfa, **Sullem'ul-Vusul**, c.3, s.339; İbn İmaad, a.g.e, c.7, s.354; Şavkani, a.g.e, c.2, s.306.

onlara gidememiştir. Hatta hizmetkârı İstanbul'a gitmesi için Hocazâde'ye borç vermiştir. Sultan'ın veziri Mahmut Paşa onunla karşılaştığında "*Ben Sultanın önünde senden bahsettim; buraya gelmekle doğru bir seçim yaptın; şimdi Sultana gidebilirsin.*" demiştir.

Hocazâde sultanın huzuruna çıktıktan sonra ulema meclislerine de katılmıştır. Bu meclislerde alimlerin bilimsel konuşmalarını dinleyen sultan, Hocazâde'nin konuşma üslubunu beğenmiş, hatta onu kendine muallim olarak atamıştır. Hocazâde sultana İzzeddin ez-Zencani'nin "fi't-Tasrif"inde geçen metinleri okutmuş, bu kitaba şerh yazmıştır. Böylece Sultana öylesine yaklaşmıştır ki vezir Mahmut Paşa'nın kıskançlığına maruz kalmıştır. [16]

Hocazade kazasker olduktan sonra babası onun hayatta olduğu haberi üzerine bunlara inanmayıp gerçeği öğrenmek için Edirne'ye gitmiştir. Hocazâde'nin Edirne'nin önde gelen ulemayla kendisini karşılaması üzerine babası, etrafindaki insanlara "*Bu seviyeye ulaştı mı?*" şeklinde hayretlerini ifade etmiştir. Onlar da "Evet" demişlerdir. Hocazâde, daha fazlasını yaparak babasını sultanın huzuruna çıkararak büyük ziyafet vermiştir. Kardeşleri ise ulemanın kalabalığından yer bulamadıklarından hizmetlilerin bulunduğu kısımda oturmuş; bunun üzerine Hocazâde, Şeyh Şemsuddin Buhari'nin sözlerini hatırlamıştır. [17]

Bu gelişmelerden sonra, Sultan, Hocazâde'yi günlük elli dirhem karşılığında Bursa Sultaniye müderrisliğine tayin etmiş, ancak Hocazâde Bursa Sultaniye'de müderris olmaktansa Kazasker olmayı tercih etmiştir. Fakat daha sonra Sultan ona İstanbul'da bir medresede görev vermiş, Hocazâde o medresede büyük bir gayretle ders vermiştir. Hocazâde *Tehâfüt* kitabını bu medresede tasnif etmiştir. Daha sonra Edirne ve

---

(16) Taşköprüzâde, a.g.e, s.78; Haj Khalıfa, **Sullem'ul-Vusul**, c.3, s.339.

(17) Taşköprüzâde, a.g.e, s.78; Haj Khalıfa, **Sullem'ul-Vusul**, c.3, s.339; İbn İmaad, a.g.e, c.7, s.354; Şavkani, a.g.e, c.2, s.307-308; ez-Zerkeli, a.g.e, c.7, s.247.

İstanbul'da kadılık görevlerini yürüten Hocazâde, Fatih Sultan Mehmet'in ölümüne kadar İznik'te hem medrese hem kadılık görevlerini sürdürmüştür.

Hocazâde, Sultan II. Beyazıt Han[18] döneminde ise, Bursa Sultaniye Medresesinde günlük yüz dirhem verilerek görevlendirilmiştir. Daha sonra Bursa'da fetva makamına geldikten sonra Sultan Beyazıt Han, Hocazâde'den İci'nin "Şerhu'l Mevakıf'' kitabını şerh etmesini emretmiş; ancak ayaklarını ve sağ kolunu kullanamayacak duruma gelmesinden dolayı hastalığı buna izin vermemiştir. Bursa'da yetmiş dokuz yaşında hayatı son bulana kadar fetvalarını sol elini kullanarak yazmaya devam etmiştir. Vefat ettikten sonra Seyyid Buhari[19] yanında defnedilmiştir.[20]

[18] **II. Beyazıt**: Sekizinci Osmanlı Sultanı olup Fatih Sultan Mehmet'in en büyük oğludur. İkinci Beyazıt, (h.856 / m.1452) yılında Edirne'de doğmuştur. Babasının döneminde Amasya bölgesini yönetmiş ve babası vefat ettikten sonra da kardeşi Cem Sultan'a rağmen tahta çıkmıştır. Âlim, şair, ulema ve velilere yakın olup döneminde Rum diyarlarında birçok fetihler yapmıştır. (h.918 / m.1512) yılında zehirlenerek İstanbul'da vefat etmiştir. Bkz: İbn İmaad, a.g.e, c.10, s.123; el-Şavkani, a.g.e, c.1, s.161.

[19] "Seyyid Buhari" olarak bilinen Şeyh Mehmed bin Ali el-Huseyni, Bursa'da medfundur. Alim, ârif, takva sahibi, olup irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. Bkz: Taşköprüzâde, a.g.e, s.69.

[20] Daha fazla bilgi için, Bkz: Taşköprüzâde, a.g.e, s.76-85; Haj Khalıfa, **Sullem'ul-Vusul**, c.3, s.339; İbn İmaad, a.g.e, c.7, s.353-355; el-Şavkani, a.g.e, c.2, s.306-308; el-Hindi, Muhammed Abdülhay bin Abdülhalim, **el-Fevâidu'l Behiye fi Terâcumi'l Hanefiyye**, Dar'ul Erkam bin Ebi'l-Erkam, Beyrut, 1998, s.351; ez-Zerkeli, a.g.e, c.7, s.247; Khhale, Omar Rıda, **Mucemu'l Muellifin**, Dar'ul İhya Turasu'l Arabi, Beyrut, trhz, c.12, s.290; Saffet Köse, "Hocazâde Muslihuddin Efendi", TDV İslam Ansiklopedisi (DİA), c.18, s.207; Gürbüz Deniz, **Kelam- Felsefe Tartışmaları**, Fecr yayınları, Ankara, 2015, s.30- 40; Mehmet Vural, **İslam Felsefesi Sözlüğü**, Elis Yayınları, Ankara, 2011, s.228.

B. Eserleri[21]

1- *Tehâfütü'l Felâsife fi'l Muhakeme beyne'l Gazzâlî ve'l Hukema*

2- *Hâşiye alâ Şerhi'l Mevâkıf* [22]:

Bu eser, S. Şerif Cürcâni'nin Şerhu'l Mevâkıf adlı eserinin haşiyesidir.

3- *Hâşiye alâ Şerhi'l Tevâli li'l İsfehânî* [23]:

Bu kitap İsfehânî'nin Tevâli adlı eserinin şerhi olup, konusu kelâmdır.

4- *Risâle fi Tahkik enne Kelâme'l llahi'l Kadim* [24]:

Konusu, Allah'ın kelâmının (vahyin) hâdis mi yoksa kadim mi olduğu hakkındadır.

5- *Risâle fi Halli'l Muğalat el-Cezr'ül Esâm* [25]:

Konusu, doğru, yanlış ve çelişkili önermeler ile husûn-kubûh terimlerinin anlamları açıklanmakta, bunların mutlak ve zati değerler olup olmadığı, akılla bilinip bilinmeyeceği tartışılmaktadır.

6- *Talikât ale'l Mevâkıf* [26]:

Konusu, S. Şerif Cürcâni'nin Mevâkıf adlı eserine yapılan kısa bir şerh olup, kelâm ilmiyle ilgilidir.

7- *Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l Hikme li'l Mollazâde* [27]:

Bu kitap, Mollazâde'nin Hidâyetü'l Hikme adlı eserinin şerhidir. Astronomi ağırlıklıdır. Hocazâde, çeşitli felsefi kitaplardan aldığı şekilleri bu kitabında

---

(21) Taşköprüzâde, a.g.e, s.8; Riyad Zâde, Abdüllatif bin Muhammed, Esmau'l Kütüb, Dar'ul-Fikr, Şam, b.3, 1983, s.107; İbn İmaad, a.g.e, c.7, s.354; el-Bağdadi, İsmail bin Muhammed, Hadiyatu'l Arifin **Esmaü'l Mullifin ve Esaru'l-Musannifin**, Dar'ul İhya Turas'ul Arabi, Beyrut, Trhz, c.2, s.433; Abu el-Haj, Salah Muhammed, **el-Menhecu'l Fıkhi lil İmam el-Kenevi**, Dar'ul Nefais, Ürdün, 2002, s.539. Daha bilgi almak için, Bkz: Saffet Köse, a.g.e, c.18, s.208-209; Gürbüz Deniz, a.g.e, s.34-37.

(22) Süleymaniye Kütüphanesi, V. Carullah Efendi bölümü, 2119 numarada risâleler mecmuasında 205-211 varaklarında yer almakta olup 15 sahifedir.

(23) Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa bölümü, 1597 numarada kayıtlı, 88 varak, 175 sahifedir.

(24) Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi bölümü, 3782/10 numarada, risâleler mecmuasında 12. varakta iki sahife olarak bulunmaktadır.

(25) Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi bölümü, 1143/18 numarada, risâleler mecmuasında 90-91. varaklarında yer almakta olup, toplam 4 sahifedir.

(26) Süleymaniye Kütüphanesi, V. Carullah Efendi bölümü, 134/1'de kayıtlı, risâleler mecmuasında 109-118. varakaları arasında yer almakta olup, toplam 19 sahifedir.

(27) Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi bölümü, 536/1'de kayıtlı olup, 45. varak 90 sahifedir.

dercetmiştir. Alemin oluşumuyla ilgili felekleri gösteren, iç içe girmiş daireler çok güzel bir şekilde sunulmuştur.

8- *Risâle fi't Tevhîd* (28):

Risâlenin kime ait olduğu belli olmayan bir eserden mim (م), sad (ص), musannif kısaltmasıyla alınan vücud, vacip ve mahiyet çerçevesindeki metinlere yazılmış bir tenkit özelliği taşımaktadır. Metin kenarında, Hocazâde'nin isiminden ayrı olarak Mevlânâ Şücân ve Mevlânâ Zeyrek isimleri de yer almaktadır.

9- *Risâle fi Bahsi'l İllet ve'l Ma'lûl* (29):

Risâle, Nasiruddin-i Tûsi'nin Tecridü'l Kelâm'ındaki illet ve ma'lül'ün tanımı ve neyin illet, neyin de ma'lül olabilecği üzerine yazılmıştır.

10- *Risaletün Tete'alleku bi'l İtiraz alâ Delili İspat Vucüdiyyeti'l Cihet* (30):

Konusu, yönlerin varlığı, yön tanımı ve bu tanımlara itirazlarla Allah'a cihet nisbet edilemeyecğini akli delillerle ortaya koyan Hocazâde'nin görüşlerini muhtevidir.

(28) Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya bölümü, 2206 numarada kayıtlı olup, risâleler mecmuasında 12-20 varakaları arasında 16 sahifedir.

(29) Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi bölümü, 1161/6 numarada, risâleler mecmuasında kayıtlı olup, 2 varaka 4 sahifedir.

(30) Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya bölümü, K. 2350 numarada, risâleler mecmuasında kayıtlı olup, 9 varaka 17 sahifedir.

C. İlmi Kişiliği Hakkında Değerlendirmeler

1- Hocazâde'nin hocası Hızır bin Celal: Zor bir meseleyle karşılaştığında Hocazâde'yi kasdederek "*Aklı Selim'e danışırım*." demiştir.[31]

2- Fatih Sultan Mehmet, Ali Kuşçu'ya, "*Hocazâde'yi nasıl buldunuz*?" sorusu üzerine Ali Kuşçu "*Acem ve Rum'da benzeri yoktur*." diye cevap vermiştir.[32]

3- Ali Kuşçu'nun bu cevabı üzerine Fatih Sultan Mehmet "*Araplar arasında da benzeri yoktur*." diye eklemiştir.[33]

4- Mevlana ed-Davani Hocazâde'nin *Tehâfüt* kitabını okuduktan sonra şöyle demiştir: "*Allah ondan razı olsun, bu konuda kitap yazmayı düşünüyordum; ancak bu kitabı görmeden önce yazsaydım rezil olurdum*."[34]

5- Taşköprüzade şöyle demiştir: "*İlmiyle amil âlim, mükemmel fazıldır. Allah'ın nuru ve cennetin en alası onun mekânı olsun*''[35]

6- Hacı Halife olarak bilinen Mustafa bin Abdullah (Katip Çelebi) şöyle demiştir: "*Büyük fazıl, allâme, Din muslihi''*[36]

7- İmam Arniki şöyle demiştir: "*Beldemizin fadıl insanlarındandır*."[37]

---

[31] Taşköprüzâde, a.g.e, s.77; İbn İmaad, a.g.e, c.7, s.354.
[32] Bkz: Aynı eser, s.99.
[33] Aynı eser, s.99.
[34] Aynı eser, s.84.
[35] Aynı eser, s.76.
[36] Haj Khalıfa, a.g.e., c.3, s.339.
[37] el-Kanuci, Ebu el-Tayyib Mohammed Sıddık Han, **Ebcedu'l Ulum,** İbn Hazm, Beyrut, 2002, s.299.

1.2. Kitabû't Tehâfût Adı ve Hocazâde'ye Nispeti

A. Kitabû't Tehâfüt Adı Üzerine

Kitabın adı bu tahkikte kabul edilen üç yazma eserin kapağında açık bir şekilde ifade edilmiştir. Eseri çoğaltanlar (nüssah), eserin adını ve ünvanını aşağıdaki gibi yazmışlardır.

- Birinci nüsha kapağında (A): Hocazâde'nin Tehâfüt'ü[38].
- İkinci nüsha kapağında (B): Allâme Hocazâde'nin Tehâfütü-l Felâsife'si.
- Üçüncü nüsha kapağında (C): Hocazâde'nin Tehâfüt Kitabı.

Hocazâde, Kitabın girişinde Kitabın adı ve içeriği hakkında bilgi vermiştir. Bu girişte Hocazade filozofların fikirlerini temsil eden birinci taraf ile imam Gazzâlî'nin "Tehâfütü'l Felâsife'' ile temsil ettiği ikinci taraf arasında karşılaştırma yapmıştır. O, birinci tarafi, "hikmet ve felsefeye bağlı olan ve peygamberlerin (as) şeriatlerine karşı çıkan grup" olarak nitelendirmiştir. Bunlar mühendislik, matematik veya mantık bilimlerinde doğru olsalar dahi tabiat bilimlerinde az; ilahiyat alanında ise çok hata yapmışlardır. İkinci tarafta ise, ümmetin büyükleri ve uleması olarak bilinen alimler, özellikle kendi düşünce ve hayallerinin peşinden giden bid'at ve dalalet ehli filozoflara cevap vermişlerdir. Bunlardan Hüccetül İslam Ebu Hamid Muhammed bin Muhammed el-Gazzâlî ise, kendi yöntemi ile hikmet sahiplerinin söylemlerini iptal etmeye yönelik adı "Tehâfütü-l Felâsife" olan eserini yazmıştır. O, bu eserinde filozofların akidelerindeki tenakuzu ve yöntemlerindeki zayıflığı ortaya koymaya çalışmıştır.

---

[38] **Tehâfüt**: He-fe-te kökünden gelir ve bir şeyin düşmesi, aşağı düşen ve alçalan anlamına gelmektedir. "Kelamün hefet", vizyonsuz konuşmalardır. "Tehâfete", görüşlerin zıttı anlamındadır. "Tehâfütü-l kavm", insanların ölümü ve şer anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca, "tehâfüt" kelimesi, 'tutarsızlık' olarak tercüme edildiği gibi, 'inhitat, inhidam' olarak çevrilebilir. Türkçe karşılık olarak tehâfüt, filozofların kendi kendilerini tahripleri olarak anlaşılmalıdır. Bkz: el-Haravi, Muhammed Bin Ahmed, **Tehzibü-l Luga**, Dar'ul İhya, Beyrut, 2001, c.6, s.131; el-Cevhari, **es-Sıhâh Tâcü'l Luga ve Sıhahü-l Arabiyye**, Tah. Dar'ul İlim, Beyrut, 1987, c.1, s.270-271; İbn Fâris, Ahmad bin Zekariya, **Mucem Mekâyisu'l-Luga**, Dar'ul Fikr, Beyrut, 1979, c.6, s.57; Gürbüz deniz, a.g.e, s.19.

Hocazâde iki tarafin özelliklerini ortaya koyduktan sonra eserini Gazzâlî'nin kitabı "Tehâfütü'l Felâsife'ye göre tasnif ederek yazmıştır. O bunu şöyle ifade etmiştir: "*Aynı yöntemi kullanarak ona benzer bir kitap yazmam için yüce makam tarafından yazmayı emredildim.*" Bu sebeple kitaba "Tehâfütü'l Felâsife fi'l Muhakeme beyne'l Gazzâlî ve'l Hukema" [39] adı verilmiştir.

B. Eserin Hocazâde'ye Nispeti

Eserin müellife nispeti konusunda konusu açık, ve sabit bir gerçektir. Bunu aşağıda görüldüğü üzere üç delil ile ispat edebiliriz.

1- Her üç yazma eserin ilk sayfalarında müellifin ismi açık bir şekilde yazılmıştır.

2- Eserin yedinci sultan olarak bilinen Fatih Sultan Mehmet'in emriyle yazılması nedeniyle Müellifin ismi ün kazanmıştır.

3- Tarih kitaplarında bu kitap müellifi ile birlikte özdeşleşmiştir.

4- Tercüme edilen kitapların çoğunda bu kitabın adı yazarla birlikte anılmıştır.[40]

---

[39] Haj Khalıfa, Sullem'ul-Vusul, c.2, s.40; Sarkes, Yousef bin Alyan, **Mucemu'l Matbuâtu'l Arabiyye ve'l Murâbâ**, Sarkes matbaası, Mısır, 1928, c.2, s.1249; ez-Zerkeli, a.g.e, c.7, s.247; Kahhale, a.g.e, c.12, s.291.

[40] Daha bilgi almak için, Bkz: Birinci kısım Hocazâde'nin hayatı, eserleri ve ilimi kişiliği.

1.3. Kitabû't Tehâfüt'ün Önemi ve Yazılma Sebebi

A. Kitabû't Tehâfüt'ün Önemi

Kitabın önemini dört yönden ele alabiliriz. Bunlar; eserin konusu, eserin müellifi, yazılmasına ilişkin emir, ve kitabın yazım tarihi ile ilgilidir.

Kitabın konusu bakımından önemi: Eserin konusu özellikle Gazzâlî'nin "Tehâfütü'l Felâsife" adlı eserinde filozofları tekfir etmesinden sonra önemli hale gelmiştir. Hatta Gazzâlî'nin Tehâfütü'nden sonra insanlar arasında felsefeye karşı bir soğukluk oluşmuş, bu hal bir asır sonra gelen ve "Tehâfü't Tehâfüt" kitabını yazan İbn Rüşd'e kadar devam etmiştir.

Hocazâde'nin kitabı, yirmi iki meseleyi ele almakta ve birçok felsefi sorunu şerh ve karşılaştırmalar yaparak açıklığa kavuşturmaktadır. Eserde ele alınan konular, hiçbir muğlaklığa yer vermeden açık ve celi bir şekilde ifade edilmiştir.

Kitabın yazarı bakımından önemi: Eser, Akl-ı selim ve doğru fikir sahibi olan Hocazâde el-Bursevi'ye aittir. Fatih Sultan Mehmet Hocazâde'yi ilmi, zekası ve hikmet konularına vukufiyeti sebebiyle kendine hoca ve muallim olarak atamıştır. Hocazâde, Osmanlı devletinde birçok görev almıştır.

Kitabın yazılmasının emredilmiş olması: Eserin yazılmasına emir veren kişi; döneminde en çok İslam fethi yapılan, Hz Muhammed (sav) tarafından "*Konstantinopolis mutlaka fetih edilecektir. Onu fetheden komutan ne güzel komutan, o ordu ne güzel ordudur.''*[41] şeklinde övülerek hakkında hadis bulunan ve Fatih lakabıyla bilinen yedinci Osmanlı sultanı Mehmet bin Murat'tır.

---

[41] İmam Ahmed bin Muhammed bin Hanbel, **el-Musned**, thk. Şuayb el-Arnavuti, Müesses er-Risale, b1, 2001, hadis no: 18957, c.31, s.287; Tabarani, **el-Mucemu'l Kebir**, İbn Teymiye, Mısır, trhz., hadis no: 1216, c.2, s.38; Nisaburi, Abu Abdallah el-Hakim, **el-Mustedrek alâ's-Sehiheyn**, Dar'ul Kutub, Beyrut, 1990, hadis no: 8300, c.4, s.468, Abdullah bin Bişr el-Khathaami, hadisinden alınmış el-Hakim'e göre isnadı doğru bir hadis olup Zehebi aynı görüşe sahiptir.

Kitabın yazım bakımından önemi: Eser, Fatih Sultan Mehmet'in döneminde yazılmıştır. Hocazâde'nin eseri, fikri ve yöntemi itibariyle Osmanlı Devletinde İslam felsefesine örnek olup o dönemde hatırı sayılır üne kavuşmuştur. Bu eser ve Hocazâde'nin yöntemi sultan ve Osmanlı devleti tarafından kabul görmüş, buna karşı çıkan olmamıştır.

B. Yazılma Sebebi

Kitabın girişinde özetlediğimiz gibi, eser, İstanbul'un fethinden sonra yedinci sultan Fatih Sultan Mehmet'in emriyle yazılmıştır. İlme önem veren ve ulemayı destekleyen Sultan, İmam Gazzâlî'nin "Tehâfütü'l Felâsife'' kitabında filozofların tekfir edilmesinden dolayı Gazzâlî ve filozoflar arasında muhakeme yapılması için iki değerli âlime emir vermiştir.[(42)] Bunlardan birincisi Muslihiddin Hocazâde el-Bursavi, ikincisi Alâeddin Ali et-Tûsî'dir.[(43)] Hocazâde kitabını dört ayda bitirmiş, ismini "et-Tehâfüt fi el-Muhakeme beyne'l Gazzâlî ve'l hukama" diye belirlemiştir. Ali et-Tûsî ise kitabını altı ayda bitirerek eserine "ez-Zuhur" adını vermiştir.[(44)]

Hocazâde'nin kitabı Ali et-Tûsî'nin kitabından daha fazla tercih edilmiştir. Fatih Sultan Mehmet, yazılan eserler karşılığında her iki müellife on bin dirhem vermiş, ancak Hocazâde'ye muhteşem bir kaftan hediye etmiştir.[(45)]

---

(42) Haj Khalıfa, **Keşfu'l Dunun an Esami'l Kutup ve'l Funun**, Dar'ul Musanna, Bağdat, 1941, c.1, s.509.

(43) **Ali Tûsî**: Ala ed-Din bin Muhammed et-Tûsî el-Badrakani; hikmet sahibi, Semerkand Hanefi mezhebinin fakihlerinden olup İstanbul'da uzun bir süre kalarak hem Sultan ikinci Murat hem de Fatih Sultan Mehmet tarafından iyi bir makama getirilmiştir. Daha sonra Tebriz'e gitmiş, 887 yılında Semerkant'ta yetmiş yaşında vefat etmiştir. Kitapları arasında "ed-Dahire", "Haşiye ala et-Telvih", "Haşiye ala Şerhu'l Mavakıf", "Haşiye ala Şerhu'l Keşşaf" bulunmaktadır. Bkz: Taşköprüzâde, a.g.e, s.60; ez-Zerkali, a.g.e, c.5, s.9; Kahhale, a.g.e, c.7, s.185; Gürbüz deniz, a.g.e, s.41.

(44) Bu kitap "Tehâfütü'l Felâsife" adıyla basılmıştır. Alâeddin et-Tûsî, thk: Rıza Saade, Da'rul İlmiye, Beyrut, 1403 Hicri / 1983 Miladi.

(45) Taşköprüzâde, a.g.e, s.61; Haj Khalıfa, **Sullemu'l Vusul**, c.2, s.403.

II. Bölüm

2. Tahkik ve Yorumlama

2.1. Yazılı nüshaların Özelik ve sayıları

A. Birinci nüsha:

İstanbul'da ki Süleymaniye Kütüphanesinin Carullah bölümündeki bu nüsha tahkikte, "A" ile işaret edilmiştir. Bu nüsha iyi bir nüsha olup hata oranı çok düşüktür. Müellifin kendi elinden çıkmış, açık bir şekilde kitabın adı "Tehâfütü Hocazâde" şeklinde yazılmıştır. Çünkü metnin sonunda "*Allah'ın tevfiki ve yardımı ile 883 tarihinde bitmiştir.*" ifadesi yer almaktadır. Bu tarih, müellifin ölüm tarihinden on yıl önceye işaret etmektedir. Bu da bize gösteriyor ki Hocazâde'nin asıl nüshası budur. Dolayısıyla bu nüshayı dayanak olarak kullandık ve tahkikimizde asıl nüsha olarak kabul ettik. Yazılar siyah hat ile yazılmış olup (sonra, biliyorum, bölüm, eğer söylediysen, söyledim, söyleyene göre ve itiraz etme) gibi kelimeler kırmızı renk ile yazılmıştır. Bu nüsha, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Carullah bölümünde 1277 sayılı mikro film ile saklanmaktadır.

Bu nüshanın Özellikleri:

1. Varak sayısı doksan sekiz (98)dir. Her varak, her iki yüzü yazılmış olarak toplam yüz doksan altı (196) sayfadır.
2. Her sayfada yirmi bir (21) satır düzenli bir şekilde yazılmıştır.
3. Her satırda ortalama on bir (11) kelime mevcuttur.
4. Her varak, 17,1 cm boy; 12,4 cm en şeklindedir.
5. Her bir sayfadaki metin ölçüsü; 13,3 cm boy, 8,4 cm en şeklindedir.
6. Hat tipi Farisidir.
7. İlk 7 sayfası az yorum içermektedir.
8. Yazım tarihi hicri 883 / miladi 1478'tür.

B. İkinci nüsha:

İstanbul'daki Süleymaniye Kütüphanesinin Laleli bölümünde yer alan nüsha ise, tahkikte "B" şeklinde gösterilmiştir. Bir önceki nüshaya göre dikkat ve açıklığa sahiptir. Yazarın kendi elinden çıkmış, açık bir şekilde kitabın adı "Tehâfütü'l Felâsife lil Allâme Hocazâde" şeklinde belirtilmiştir. Mahtutanın sonunda, "*el-Melik, el-Vahhab'ın yardımı ile Hicri Cemaziyel Evvel 914 tarihinde bitmiştir.*" ifadesi yazılıdır. Bu nüsha, müellifin ölüm tarihinden yirmi bir yıl sonra yazılmıştır. Yazılar siyah hat ile yazılmış olup her sayfa, kırmızı çerçeve içerisine alınıp hat ince küçük kelimeler kullanılmıştır. (Sonra, biliyorum ve bölüm) gibi kelimeler kırmızı renk ile yazılmıştır. Bu nüsha İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Laleli bölümünde 2169 sayılı mikro film ile saklanmaktadır.

Bu nüshanın Özellikleri:

1. Varak sayısı doksan yedi (97), her varak her iki yüzü yazılmış olarak toplam yüz doksan dört (194) sayfadır.
2. Her sayfada yirmi bir (21) satır düzenli bir şekilde yazılmıştır.
3. Her satırda ortalama on bir-on iki (11-12) kelime mevcuttur.
4. Her varak 17,8 cm boy, 12,8 cm en şeklindedir.
5. Her sayfada metin ölçüleri; boy, 13,2 cm, en ise 7,2 cm'dir.
6. Hat tipi Farisidir.
7. Karton kapaktır.
8. Yazım tarihi hicri 914 / miladi 1508'tür.
9. Nasihi (çoğaltan) bilinmemektedir.

C. Üçüncü nüsha:

İstanbul'daki Süleymaniye Kütüphanesinin Ayasofya bölümünde yer alan bu nüsha, tahkikte "C" şeklinde işaret edilmiştir. Bir önceki iki nüshaya göre daha net, açık, güzel ve titizlikle yazılmıştır. Dış kapakta kitabın adı "Kitab-ı Tehâfüt Hocazâde" ve ikinci sayfasında yazanın adı ile birlikte vakf eden kişinin adı yazılmıştır: *"Bu nüsha, al-haremeyn al-Şerifayn hizmetkarı, iki kara ve iki deniz sahibi, Ulu Hakan Muazzam Sultan ve Sultan oğlu Sultan Gazi Mahmud Han*[46] *tarafından vakıf edilmiş, Haremeyn vakfında müfettiş fakir Ahmed Şeyh Zade tarafından yazılmıştır. Allah'ın rahmeti üzerlerine olsun."*[47] Bu nüshada yazılar siyah hat ile yazılmış olup her sayfa kırmızı ince çerçeve içerisine alınmış, her bölüm başlığında kırmızı kalem kullanılmıştır. Bu nüsha İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya bölümünde 2204 sayılı mikro film ile saklanmaktadır.

Bu nüshanın Özellikleri:

1. Varak sayısı yüz on üç (113), her varak, her iki yüzü yazılmış olarak toplam yüz yirmi altı (226) sayfadır.
2. Her sayfada on dokuz (19) satır vardır ve her satır düzenli bir şekilde yazılmıştır.
3. Her satırda ortalama on bir- on iki (11-12) kelime mevcuttur.
4. Her varak 17,5 cm boy, 12 cm en şeklindedir.
5. Her sayfada metin ölçüleri 12,8 cm boy, 8 cm en şeklindedir.
6. Hat tipi Nesih'tir.

---

(46) **Mahmud Han**: Osmanlı devleti sultanlarından olup Sultan II. Mustafa'nın oğludur. Otuz beş yaşında tahta çıkmıştır. İsmini zikrederken sultan kelimesinin üç kez tekrar edilmesinden dolayı "sultan" lakabını almıştır. Döneminde Haremeyn diyarı fetih edildiği için Hadimü'l-Haremeyn lakabını almıştır. 1168 yılında vefat etmiştir. Bkz: el-Cebrati, Abdülrahman bin Hasan, **Acayibu'l Âsâr fi'l Teracum ve'l Ahbar**, Dar'ul Ciil, Beyrut, trhz, c.1, s.291, c.3, s.406; Muhammed Ferit bin Ahmed Ferit Paşa, **Tarihu'd Devleti'l Âliye el-Osmaniye**, Dar'un Nefais, Beyrut, 1981, s.320.

(47) Sultan Mahmut Han bu kitabı kendi döneminde kütüphaneye vakfetmeyi tercih etmiştir. Bu satırların sultan döneminde veya sultan döneminden sonra kitapevlerinde çalışanlar tarafından yazıldığı düşünülmektedir. Bu şekilde sultanın ilim ve ulemaya hizmeti vurgulanmış olmaktadır. Buna delil olarak bu satırlarda Farisi, mahtutada ise nesih hattı kullanılmıştır.

7. Yazım tarihi mahtutada belirtilmemiştir. Ancak nasihin hayatı ve Mekke-i Mükerreme'de kadı olarak görev yaptığı tarih dikkate alındığında mahtutanın yazım tarihi Miladi 1023 olarak düşünülmektedir.
8. Nasihin adı Ahmed Şeyh Zâde'dir.[48]

[48] **Ahmed Şeyh Zâde**: Şeyh zâde el-Rumi olarak bilinen Ahmed bin Muhammed el-Adruni, Kadı, müfessir ve Hanefi mezhebi fakihlerinden olup Şam, Mekke, Bursa ve Edirne illerinde Kadılık yapmıştır. (h.1033/m.1624) tarihinde İstanbul'da vefat etmiştir. Kitapları: "Haşiya ala Şerh'u Miftahü'l Ulum", ''Risale ala Mebhesu'l İstiara"dır. Bkz: Haj Khalıfa, **Sullemu'l Vusul**, c.1, s.246; Muhammed Emin el-Hamavi, **Hulâsetu'l Eser fi Ayani'l Karn el-Hâdi Aşar**, Darsadr, Beyrur, tıhz, c.1, s.172-173; Kahhala, a.g.e, c.2, s.79.

2.2. Tahkik ve Yorum Yöntemi

A. Tahkik Yöntemi

Yazılan nüshalardan "A" ile işaretlenen nüshayı asıl nüsha olarak kullandım. "A" nüshasını "B" ve "C" nüshaları ile karşılaştırarak aralarındaki önemli farkları belirttim. Uzatmamak için kitabın üzerindeki etkisi olmayan ve değersiz olarak kabul etttiğim basit farkları önemsemedim. Benim ulaşabildiğim gerekli referans ve kaynaklara dayanarak kitabı inceledim. Müellifin yararlandığı Gazzâlî'nin "Tehâfütü'l Felasife", İbn Sinâ'nın "eş-Şifa" ile "el-İşarat ve't Tenbihât" ve Fahruddin er-Razi'nin kitapları ile karşılaştırdım. Ulaştığım bulguları metnin kendisinden elde ettim. Mahtutanın tahkikinde metni modern imla kurallarına göre yazdım, yeni rakamlarla işaretler koydum. Metnin açıklamasında ve izahında ise, yöntem olarak tarihsel belgelendirme yöntemini kullandım.

B. Yorum Yöntemi

Bu bölüm aşağıdaki hususları içermektedir.

1. Kuran-ı Kerim ayetlerini numaralandırma ve sureleri belirtme.
2. Hadisler bilimsel yöntem kullanarak ravilerine ve kabul edilmiş hadis kitaplarına isnad etme.
3. Kitapta adı geçen eserleri belirtme.
4. Kitapta, adı geçen ulema ve bilginlerin listesini ortaya koyma ve alimlerin doğum, ölüm, yaşadıkları şehir ve kitaplarını belirtme.
5. Görüş sahiplerine işaret ederek kitapların yerlerini tespit etme.
6. Yabancı ve garib ifade ve ibarelerin anlamlarına ilişkin dil kitaplarına başvurularak açıklamalar yapma.

2.3. Metin ve tahkiki

بسم الله الرحمن الرحيم

توجّهنا إلى جنابك، وقصدنا نحو بابك، يا واجب الوجود، ويا مُفيض الخير والجود، واعتصمنا بحولك، وتمسّكنا بحبلك، يا مَبدأ كلّ موجود، ويا غاية كلّ مقصود، أَفضِ علينا من أنوار قُدسِك، وهَب لنا من نفحاتِ أُنسِك، يا مَن لا يخيب[49] سائله، ولا ينقطع بِرّه ونائله، يا موضِّح الطرائق، ويا كاشف الحقائق، وَفِّقنَا لسلوك سواء السَّبيل بفضلك الغير المتناهي[50]، وأرِنا بنور هدايتك[51] صور حقائق الأشياء[52] كما هِي، وخَصص سيّد أنبيائك وأكرم أصفيائك محمَّداً المبعوث للهداية إلى سواء الطريق، بأفضل صلواتك، وآله واصحابه المهتدين بأنوار الهداية ومشاعل التوفيق، بأطيب تحياتك، إنّك على ما تشاء قدير، وبإجابة رجاء المؤمنين جدير، **وبعد**:

فإنّ العقل[53] والنقل متطابقان على أنّ أكرم ما يناله قوى البشر، وأنفس ما يتنافس فيه أهل الوَبر والمَدر[54] هو معرفة المَبدأ والمعاد وما بينهما، على ما أشار إليه أمير المؤمنين عليّ[55]

---

(49) في (B): يا مَن يُجيب.

(50) (الغير المتناهي): وردت هذه الصيغة في كتاب خوجه زاده أكثر من ثلاثين مرّة، والمشهور في اللغة عدم دخول (أل) على (غير)؛ لذا فالأدق أن يقال: (غير المتناهي).

(51) في (B): الهداية.

(52) في (B): صور أشياء الحقائق.

(53) **العقل**: جوهر بسيط مُدرك للأشياء بحقائقها، ويحسن التمييز به بين الأمور القبيحة والحسنة. **ينظر**: أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي ت (256هـ)، رسائل الكندي الفلسفية (رسالة في حدود الأشياء ورسومها): ص165، تحقيق: محمد أبو ريده، دار الفكر العربي- مصر، 1950م، وابن سينا، كتاب الحدود: ص27، ترجمة وتحقيق: ايكون اكيول، اجلال أرسلان، مطبعة اليس– أنقرة، 2013م.

(54) **أهل الوبَر**: هم البَدو سكان الخِيام وسمّو بذلك نسبة إلى المادّة التي بُنيت بها بيوتهم من الوبَر وهو صوف الإبل، وأهل المَدَر: هم سكان البيوت المبنيّة. **ينظر**: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور ت (711هـ)، لسان العرب: (4752/6)، دار المعارف- القاهرة، وأبو الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم الشيباني ابن الأثير ت (606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر: (309/4)، دار الكتب العلمية- بيروت، 1979م.

(55) (عليّ): ساقطة من (C).

-كرّم الله وجهه- بقوله: (رحم الله امرأ عرف نفسه، واستعدّ لِرَمْسِهِ[56]، وعلِم من أين وفي أين[57] وإلى أي؟)[58]. وقد اضطربت فيها الآراء، وتصادمت الأهواء، بحيث لا يُرجى أن يتطابق عليها أهل الزمان، أو يتصالح فيها نوع الإنسان، إذ الوهم يعارض العقل في مأخذها، والباطل يُشاكل الحقّ في مباحثها، فمن اقتدى بما جاءت به الشرائع فقد استقام وهدى، ومن ترك هداه واتخذ آلهته هواه ضَلّ وغوى.

ومِن جُملة مُخالفي شرائع الأنبياء -عليهم السَّلام- الطائفة المنتمون إلى الحِكمَة والفلسفة، فإنّهم وإن أصابوا في علومهم الهندسيّة والحسابيّة والمنطقيّة؛ لعدم التباس الحقّ بالباطل في مبادئها، وعدم استيلاء غوائل الوَهم في بواديها؛ لكونها سَهل المأخذ قريب المُتناوَل لا يُعارض فيها الوَهم العقل بَل يحكم بها على طاعة[59] منه، لكنّهم أخطأوا في علومهم الطبيعيّة يَسيراً والإلهيّة كثيراً، وإن اجتهدوا فيها بعقولهم غايَة الاجتهاد، وارتادوا طرق الوصول إليها كمال الارتياد؛ لكون مبادئها بعيدة عن العقول والأوهام، وأعلام طرقها خفيّة عن البصائر والأفهام.

ثمّ إنّ عظماء المِلّة وعلماء الأُمّة دوّنوا عِلمَ الكلام، وصنّفوا فيه كُتباً معتبرة، وألّفوا زُبراً مطوّلةً ومختصرةً، وحقّقوا فيها قواعد عقائد الإسلام، وردّوا على كلِّ من يُخالفهم من أهل البِدع والضلال خصوصاً على الفلاسفة الصائرين إلى ما قادته أوهامهم من الخيال، فإنّهم تتبعوا جُملة أقاويلهم وأحاطوا بكلِّ ما يرومونه[60] من مقاصدهم ودلائلهم، حتى لم يبق من مرامهم في شيء من علومهم عليهم خافية، وأنحَوا[61] بالقلع على ما خالفوا فيه الشرائع بإيرادات كافية بَل زادوا عليه،

---

[56] **الرَمْسُ**: تراب القبر، وهو في الأصل مصدر، يُقال: رَمَسْتُ الشيء، إذا واريته بالتراب، والمَرْمَسُ: موضع القبر. **ينظر:** الفراهيدي، كتاب العين: (254/7)، والجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: (936/3).

[57] (في أين): ساقطة من (B).

[58] **ينظر:** سعد الدين مسعود بن عبد الله التفتازاني ت (791هـ)، شرح المقاصد في علم الكلام: (5/1) دار المعارف النعمانية–باكستان، 1981م. ووردت بصيغة: (رحم الله تعالى امرأ نظر لنفسه، واستعدّ لرَمسه، ومهد لمصرعه، ووطّأ لمضجعه قبل فوات الفوت، وهجوم الموت، وانقطاع الصوت، واعتقال اللسان، وانتقال الإنسان). **ينظر:** أحمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا: (20/13)، دار الفكر – دمشق، ط1، 1987م.

[59] في (C): طاقة.

[60] **الرَّوْمُ**: هو طَلَبُ الشَيءِ، ورام الشَّيء: طلَبه، رغِب فيه، أراده ورجاه، والمَرامُ: المَطلَبُ. **ينظر:** الفراهيدي، كتاب العين: (291/8)، وابن الفارس، معجم مقاييس اللغة: (462/2).

[61] في (B): وألَحّوا.

وتعرّضوا لكلّ[62] ما زلّت[63] فيه أقدامهم أو طغت أقلامهم، خالف الشرع أو لم يخالفه، شكر الله تعالى مساعيهم وحقّق أمانيهم[64] ومباغيهم، فصار قواعد الشرع ومعالم الدين بحسن اهتمامهم في بروج مشيّدة وحُصن حصين لا ينالها أيدي الشُّبه والارتياب، ولا يطمع في الوقوع فيها ذوو الضلالة والاختِلاب[65].

وإنّ الإمام المُحقق حجّة الاسلام أبا حامد محمد بن محمد الغزالي -برَّد الله مضجعه ونوَّر مَهجِعه- ابتدع من بينهم طريقة غَراء، واخترع[66] رسالة عذراء في إبطال أقاويل الحُكماء، وسمّاها "تهافت الفلاسفة" وبيّن فيها تناقض عقائدهم وضعف قواعدهم وبطلان معاقِدهم، واودع غَرائب نكت كانَت[67] كامنة تحت الأستار، وأوضح لمن بعده طرقاً[68] فجاجاً كانت مختفية عن الأبصار، جزاه الله تعالى عنّا وعن كافة المسلمين خير الجزاء في دار القرار.

ثمَّ إنّي أُمِرتُ من جانِب[69] جَناب من تجب طاعته ولا يُسمع إلّا موافقته[70] - وما هو إلّا حضرة السلطان الأعظم والخاقان[71] الأعلم الأكرم، مُحرز مَمالك طوائف الأُمم من العرب والعجم، جامع مكارم الاخلاق، مالك سرير الخلافة بالاستحقاق، ظِل الله تعالى على العالمين، غياث الحقّ والدنيا والدين، مَلاذ الخلائق أجمعين السلطان أبو الفتح[72] محمد خان[73] ابن السلطان مُراد

---

(62) في (B): بِكلَ.
(63) في (C): زالت.
(64) في (B): مآلهُم.
(65) **الخِلابَةُ**: هي الخديعة باللسان، ويقال: رجلٌ خلّابٌ أي خدّاعٌ وكذّابٌ. **ينظر:** الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: (122/1)، ومحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي ت (721هـ)، مختار الصحاح: (196/1)، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون- بيروت، 1995م.
(66) في (B): واقترح.
(67) (كانت): أثبتها من (C)(B).
(68) في (B): سُبُلاً.
(69) (جانِب): أثبتها من (C)(B).
(70) في (C)(B): مطاوعته.
(71) **خَاقانُ**: هي لفظة تركيَّة تُطلق على كلّ رئيس أو مَلك من مُلوك التّرك، وَمنه أُخِذَ "خان" لملِك الرُّوم، و"قان" لملِك العَجَم. **يُنظر:** الزبيدي، تاج العروس: (494/34)، والمعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية: (248/1).
(72) في (C): الفتوح.
(73) **مُحَمَّد خَان**: هو السلطان العثماني السابع المشهور بـ(محمد الفاتح) فاتح القسطنطينية الكبرى، سبق التعريف به في مدخل الكتاب.

خان ابن السلطان[74] محمد خان، لا زالت سِدّته السنيّة ملجأ لطوائف الأنام وعَتَبته العليّة ملاذاً عن حوادث الأيام إلى قيام الساعة وساعة القيام بالنبيّ وآله الكرام، وهو الذي بَسط بِساط الأمن على بسيط الغبراء، ورفع رايات العلم والكمال بعد انتكاسها إلى محيط الخضراء، وعمَّر رباع الفضل والافضال بعد اندراسها حتى أصبحت مُخضَرَّة الأطراف والأرجاء، وشيّد قواعد العدل والإنصاف وهدم أساس الجور والاعتساف، ومَحى آثار أهل الكفر والضلال وجعل بيوت أصنامهم مساجِد يُذكر فيها اسم الله بالغدوّ والآصال، وإن قصدّت[75] أن أصفه حقّ وصفه كنت كمن يقصد[76] مساحة السّماء بذرعه، فالسكوت عن مَدحِهِ مَدحُهُ، والإقرار بالعجز عن وَصفِهِ وَصفُهُ، خلّد الله تعالى أيام سلطنته الزهراء وأيَّد بدوام دولته نظام الشريعة الغرّاء من قال: "آمين"، أبقى الله مُهجته إلى يوم الدين - **بأن** أمْلي كتاباً على مثالها، وأنسج ديباجاً على منوالها، فبادرتُ إلى مقتضى الإشارة، وامتثلتُ بواجب الطاعة، على حسب الطاقة، مع قلّة البضاعة وقصور الباع في الصناعة، وتوزّع البال وتشتّت الحال وتراكم الأشغال، وبذلتُ في تحريره جهد المستطيع، وإن لم يدرك الظالع[77] شاء الضليع، فإن وقع في حيّز القبول فهو في غاية المأمول ونهاية المسؤول، وإلّا فإنّي لست أوّل من طمع في غير مَطمع.

مُنىً إن تكن حقّاً تكن أحسَن المُنى وإلّا فقد عِشنا بها زمناً رغداً[78]

والمَرجو مِمّن جُبل على الإنصاف طبعه، وعصم من الاعتساف نفسه، أن يعذرني[79] فيما زلّت فيه القَدم أو طغى به القلم، فإنّ استكشاف أسرار الدقائق واستيضاح أنوار الحقائق مِمّا يتعذّر مع العوائق والعلائق، لا سِيّما إذا كانت الفكرة كَليلة[80] والبضاعة قليلة على أنّ من يَحكم بالتخطِئة لا لأجل الحسد والعناد ولا عن هوى يعدل به عن سنن الرشاد لعلّه يجد مخرجاً صالحاً لو دقّقَ

---

[74] (السلطان): ساقطة من (B).
[75] في (B)(C): أرَدّت.
[76] في (B)(C): يُريد.
[77] (الضالع): أثبتها من (B)(C)، في (A): الضائع.
[78] وهو بيت شعري مشهور قيل من قبل شعراء الأعراب. **ينظر**: أبو محمد عبد الله بن قتيبة الدينوري ت(276هـ)، عيون الاخبار: 371/1، دار الكتب العلمية- بيروت، 1418ه، وأبو الهلال العسكري، جمهرة الأمثال: 221/2.
[79] في (B): يعذر.
[80] في (C): كاسلة.

النّظر، ومنهجاً واضحاً لو لاحظ المَقصد المُعتبر، ومَن تجنّب طريق العدل والإنصاف وركب مَتن البَغي والاعتساف ترفّع عن القبول بشامخ أنفِه، وإن أُوتِي[81] الحقّ الصّريح الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ومع ذلك ما أُبرّيء نفسي عن النّقص والتّقصير ولا أُزكّيها مِن أن تكون محلّاً للملام والتعيير؛ فإنّ الإنسان جُبِلَ على النّقصان ولكن رُفِع عن الأُمّة الخطأ والنّسيان.

ثمّ إن وَقعَ في أثناء المقال ما يشير إلى سَهو القلم من الإمام حجة الإسلام فذلك والعياذ بالله ليس إزراء به بإبراز هَفواته أو وضعاً من رفع قدره بإظهار سقطاته، وكيف وإنّي مُعترفٌ بأنّي مُغترِفٌ من فضالته، ومُسترشدٌ بدلالته، ومستفيد من فوائده، ومنتفع بفرائده، ومهتد بأنواره، ومُقتف بآثاره، بَل تَبْيِينُها على المرام حسب ماعَنَّ لِي من الردِّ والقبول والنقض والابرام، وما أحمل ذلك إلّا على الغلط من الناسخ لا الراسخ أو على أنّه أفرط اهتمامه بالمباحثة والإفادة ولم يتفرغ للمراجعة والإعادة، مع أنّ تصانيف المتقدّمين والمتأخّرين لا تخلو عن أمثال ذلك، ومِصداقه ما قال عزّ من قائل: ﴿ **وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا** ﴾[82] وإلى الله أتضرع في أن يهديني سبيل الصّواب، ويعصمني ممّا يصم من الخَطَأ والاضطراب، وهو حسبي ونعم الوكيل.

وَاعلَم أنّ الفلاسفة وضعوا الموجودات أنواعاً وأجناساً، وبحثوا عن أحوالها حسب ما وصل إليه عقولهم؛ فحصل لهم علوم متشعّبة وفنون متكثّرة، وبيانها على الإجمال هو أنّ الحكمة تنقسم بالقسمة الأولى إلى: نظريّة، وعمليّة؛ لأنّها إن تعلّقت بما لقُدرتِنا تأثير فيه فهي الحكمة العمليّة وإلّا فالنظريّة، والعمليّة: إمّا أن تختص بالشخص وحده أو لا تختصّ، فالمختصّة: هي علم الأخلاق، وغير المختصة إن كان باعتبار مشاركة أهل المنزل فقط فهو علم تدبير المنزل وإلّا فهو علم تدبير المدينة. والنظريّة: إمّا أن تكون علماً بما يتجرّد عن المادّة الجسمانيّة في الوجودين أو لا تكون، والأوّل: هو العلم الأعلى ويُسمّى أيضاً بالعلم الكُلّي وبالفلسفة الأُولى وبعلم ما بعد الطبيعة والعلم الإلهي والذي لا يكون إن صحّ تجرّد معلومة عنها في الذهن فقط فهو الحِكمَة الوسطى ويُسمّى

---

[81] في (C): أوفى.

[82] سورة النساء: 82.

بالعلم الرياضي أيضاً، وإلّا فهو العلم الطبيعي ويُسمّى أيضاً[83] بالعلم الأسفل، وهذه هي أصول الحِكمَة.

وأمّا فرُوعها: فالعلم بكيفيّة الوحي وعلم أحوال المعاد الروحاني وهما فرعان للعلم الأعلى، وعلم الجمع والتفريق وعلم الجَبر والمقابلة وعلم المساحة وعلم جرّ الأثقال وعلم الأوزان والموازين وعلم الآلات الجزئية وعلم المناظر والمرايا[84] وعلم نقل المياه وعلم الزيجات[85] والتقاويم وعلم اتخاذ آلات الألحان وعلم الحِيل الهندسية وهي فروع العلم الرياضي، وعلم الطب وعلم أحكام النّجوم وعلم الفراسة وعلم التعبير وعلم الطلسمات وعلم النِّيرَنجِيَّات[86] وعلم الكيمياء وهي فروع العلم الطبيعي[87].

وليس يتعلق[88] غرضنا بالإبطال في هذه الرسالة إلّا لقسمين منها أعني: الطبيعي والإلهي؛ لأنّ مخالفة ما ثبت من القواعد الشرعيّة والعقائد الدينيّة مقصورة عليهما، وأمّا الحِكمَة الوسطى فالهندسيّات والحسابيّات منها لا تعلّق لها بالشرع أصلاً[89] مع كون مبادئها متّسِقة منتظمة لحكم الوهم فيها على طاعة من العقل فلا يقع فيها الغلط، وأمّا الهيئة فأكثر ما ذكروا فيها من عظم أمر السَّماوات وعجيب خلقها وبديع صنعها أمر شهد[90] به الأمارات ودلّ عليه العلامات من غير إخلال بما ثبت من القواعد الشرعيّة والعقائد الدينيّة، بَل قد تنتفع ببعض مسائلها في الشرعيّات: كتعدّد المشارق والمغارب، واختلاف المطالع، وأمر القِبلة، وأوقات الصلوات، وغير ذلك، وبعضها

---

[83] (أيضاً): أثبتها من (B)(C).

[84] **علم المرايا**: علم تتعرّف منه أحوال الخطوط الشعاعيّة المنعطفة والمنعكسة والمنكسرة، ومواقعها وزواياها ومراجعها. **ينظر**: محمد بن علي ابن القاضي محمّد صابر التهانوي ت (1158 هـ)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: (59/1)، مكتبة لبنان ناشرون– بيروت، ط1، 1996م.

[85] **علم الزيجات**: علم تتعرّف منه مقادير حركات الكواكب السيّارة. **ينظر**: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون: (63/1).

[86] **النّيرَنجِيَّات**: جمع نِيرَنج وهو أخذٌ كالسِّحر وَليس به، أي ليس بحقيقتِه إنّما هُو تَشبيه وتَلبيس. **ينظر**: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي ت (817هـ)، القاموس المحيط: (207/1)، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط2، 1987م، والزبيدي، تاج العروس: (236/6).

[87] لمزيد بيان عن اقسام الحكمة، **ينظر**: القاضي احمد نكري، دستور العلماء: (34/2)، والتهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون: (52/1).

[88] (يتعلق): أثبتها من (B)(C).

[89] (أصلاً): ساقطة من (B).

[90] في (B): يشهد.

مِمّا يُعين على التفكّر في خلق السماوات والأرض المؤدي إلى مَزيد اطلاع ببالغ حكمة الصانع وباهر قدرته، وإن وقع فيها شيء مِمّا يخالف ظاهر الشرع فإنّهم بَنوا إثبات ذلك على مقدّمات طبيعيّة وإلهية لا يتيسّر لهم إثباتها، فلا يثبت ما يَبتنى عليها من مسائل الهيئة فلا حاجة لنا إلى التعرّض لها بالاستقلال.

فنريدُ أن نحكي في هذه الرسالة من قواعدهم الطبيعيّة والإلهيّة ما أورده الإمام حجّة الإسلام مع بعض آخر مِمّا لم يورده بأدلّتِها المُعوّل[91] عليها عندهم على وجهِها ثمّ نبطلها إرغَاماً للمُتفلسفة المُبطلين وإعظاماً لأهل الحقِّ واليقين، وانتقاماً من الذين أجرموا، وكان حقّاً علينا نصر المؤمنين. وهي مشتملة على اثنين وعشرين فصلاً:

- **الأول**: في إبطال قولهم: المَبدأ الأول موجب بالذات لا فاعل بالاختيار.
- **الثاني**: في إبطال قولهم: بقدم[92] العالم[93].
- **الثالث**: في إبطال قولهم: في أبدية العالم.
- **الرابع**: في إبطال قولهم: الواحد[94] لا يصدر عنه إلّا الواحد.
- **الخامس**: في إبطال قولهم: في كيفيّة صدور العالم المركّب[95] من المختلفات عن المَبدأ الواحد.
- **السادس**: في تعجيزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم.

---

[91] في (B): المعقوله.

[92] **القِدَمُ**: يطلق لفظ القديم على الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره وهو القديم بالذات، ويطلق القديم على الموجود الذي ليس وجوده مسبوقًا بالعدم وهو القديم بالزمان، وكل قديم بالذات قديم بالزمان، وليس كل قديم بالزمان قديمًا بالذات، فالقديم بالذات أخص من القديم بالزمان، وقيل: القديم هو الذي لا أول ولا آخر له. **ينظر**: ابن سينا: كتاب الحدود: ص67، والغزالي، معيار العلم في فن المنطق: ص372، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف- مصر، 1961م، وعلي بن محمد الجرجاني ت (816هـ)، التعريفات: ص172، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1983م.

[93] **العَالَم**: هو مجموع الأجسام الطبيعية كلها، وقيل: كل ما سوى الله من الموجودات. **ينظر**: ابن سينا، كتاب الحدود: ص47، والغزالي، معيار العلم: ص366، والجرجاني، التعريفات: ص145.

[94] (الواحد): ساقطة من (B).

[95] **المُركَّب**: هو ما أريد بجزء لفظه الدلالة على جزء معناه، وقسّمه الغزالي على قسمين: تام وناقص، وقال: المركب التام: هو كلّ لفظ منه يدل على معنى، والمجموع يدلّ على دلالة تامة، والمركب الناقص: هو كلّ لفظ منه يدلّ على معنى، والمجموع منه لا يدلّ دلالة تامة. **ينظر**: الغزالي، معيار العلم: ص374، والجرجاني، التعريفات: ص210، والسيوطي، معجم مقاليد العلوم في الحدود الرسوم: ص118.

- **السابع**: في بيان عجزهم عن إقامة الدليل على وحدانيّة الواجب.
- **الثامن**: في إبطال أنّ الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً لشيء واحد.
- **التاسع**: في إبطال قولهم[96]: في نفي الصفات.
- **العاشر**: في تعجيزهم عن إثبات قولهم: إنَّ ذات الأول لا ينقسم بالجنس[97] والفصل[98].
- **الحادي عشر**: في تعجيزهم عن إثبات قولهم: إنَّ وجود الأول عَين ماهيّته.
- **الثاني عشر**: في تعجيزهم عن إثبات أنّ الأول ليس بجسم[99].
- **الثالث عشر**: في تعجيزهم عن القول بأنّ الأول يعلم غيره.
- **الرابع عشر**: في تعجيزهم عن القول بأنّ الأول يعلم ذاته.
- **الخامس عشر**: في إبطال قولهم: إنَّ الأول لا يعلم الجزئيات على وجه كونها جزئيات[100].
- **السادس عشر**: في إبطال قولهم: إنَّ السماء متحرك بالإرادة.
- **السابع عشر**: في إبطال ما ذكروه من الغرض المحرّك للسماء.
- **الثامن عشر**: في إبطال قولهم: إنَّ نفوس السماوات مطّلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم[101].
- **التاسع عشر**: في إبطال قولهم: بوجوب الاقتران وامتناع الانفكاك بين الأسباب العاديّة والمسبّبات.

---

(96) في (B): مذهبهم.

(97) **الجِنْسُ**: المَقُول على كثيرين مُختَلفين بالحقائق فِي جَوَاب مَا هوَ، ويدخل في ماهية الشيء المحدود ويكون مقوماً لذاته. **ينظر**: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات: ص15، والغزالي، تهافت الفلاسفة: ص95.

(98) **الفَصْل**: كلي يحمل على الشَّيء فِي جَوَاب أَي شَيء هوَ في جوهره، وقيل: ما يتميز به النوع عن الآخر بذاته. **ينظر**: الخوارزمي، مفاتيح العلوم: ص166، وابن سينا، الإشارات والتنبيهات: ص15، والسيوطي، معجم مقاليد العلوم: ص119.

(99) **الجِسْمُ**: ما كان مؤلفاً من مادة وصورة، ولا الصورة مستغنية في وجودها عن المادة ولا المادة عن الصورة، ويقال: جسم لجوهر مؤلف من هيولى وصورة بهذه الصفة. **ينظر**: ابن سينا، كتاب الحدود: ص41، والغزالي، معيار العلم: ص355، وجعفر آل ياسين، الفرابي في حدوده ورسومه: ص180، عالم الكتب، ط1، 1985م.

(100) (على وجه كونها جزئيات): ساقطة من (B).

(101) (في هذا العالم): أثبتها من (C).

- **العشرون**: في تعجيزهم عن إثبات أنّ نفس الإنسان جوهر[102] مجرّد قائم بذاته.
- **الحادي والعشرون**: في إبطال قولهم: باستحالة الفناء على النفوس البشريّة.
- **الثاني والعشرون**: في إبطال قولهم: بنفي البعث وحشر الأجساد.

والله الهادي إلى سبيل الرشاد.

---

[102] **الجَوهَر**: جمع جَوَاهِر وهو حقيقة الشّيء وذاته أو أصله ومادّتُه، (وفي الفلسفة): ما قام بنفسه، فهو متقوّم بذاته ومتعيّن بماهيّته، وهو المقولة الأولى من مقولات أرسطو، وبه تقوم الأعراض والكيفيات ويقابل العَرض: **ينظر**: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية: ص166، ومحمد بن عبد الكريم أحمد الشهرستاني ت (548هـ)، الملل والنحل: (14/3)، دار المعرفة- بيروت، 1984م، والمعجم الفلسفي: ص64، عالم الكتب- بيروت، 1979م.

الْفَصْلُ الْأَوَّلُ

فِيْ إِبْطَالِ قَوْلِهِمْ: المَبْدَأُ الأَوَّلُ مُوْجِبٌ بِالذَّاْتِ لَا فَاْعِلٌ بِاخْتِيَارٍ

ذهب أرباب الملل والشرائع من أهل الإسلام وغيرهم إلى أنّه تعالى قادر مختار، على معنى أنّه يصحّ منه إيجاد العالم وتركه، وليس شيء منهما لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه، وترجيح الفعل إنّما هو بإرادته.

وخالفت الفلاسفة في ذلك وقالوا: إنّه تعالى موجب بالذات، لا بمعنى أنّ فاعليته كفاعليّة المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانيّة كإحراق النار وإشراق الشمس بَل على معنى أنّه تعالى تام في فاعليّته، فيجب منه ما تمَّ استعداده للوجود من غير انبعاث قصد وطلب مع علمه بمعلوله وصدوره عنه، فهو الجواد الحقّ والفيّاض المُطلق.

وما يتوهّم مِن أنّه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في كونه تعالى قادراً مختاراً فإنّ الكلّ متفقون عليه، بَل الخلاف في أنّ الفعل هل يجامع القدرة والإرادة أو لا؟

فذهبت الفلاسفة إلى أنّ الفعل يجب مقارنته للقدرة والإرادة؛ لامتناع تخلّف المعلول[103] عن العِلّة التامّة، وذهب المتكلمون إلى أنّه يجب تأخّر الفعل عنهما؛ لوجوب عدم الفعل حال ما يقصد إليه وإلّا يلزم طلب حصول الحاصل، وليس بشيء بَل الخلاف ثابت بيننا وبينهم في القدرة بمعنى صحّة الفعل والتّرك، فإنّهم يقولون: إنّ تمثّل نظام جميع الموجودات من الأزلِ إلى الأبدِ في علمه تعالى مع الأوقات المترتّبة غير المتناهية التي يجب ويليق أن يقع كلّ موجود منها في واحدٍ من تلك الأوقات لازم لذاته لا يتصوّر تخلّفه، ويقتضي إفاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز عدم إفاضته أصلاً، وهذا التمثيل يسمّونه "**عناية أزليّة**"، وبعضهم يُسمّيه "**إرادة**".

---

[103] **المعلول**: هو كلّ ذات وجوده بالفعل من وجود غيره، ووجود ذلك الغير ليس من وجوده. **ينظر**: ابن سينا، كتاب الحدود: ص63، والغزالي، معيار العلم: ص379.

ونحن نقولُ: بصحّة الترك وعدم لزوم الإفاضة والصدور بَل نقولُ: لزوم الصدور بحيث لا يصحّ منه تركه نقص لا يليق بجناب كبريائه. **نعم،** قد يقع في كلامهم أنّه تعالى قادر مختار لكن لا بمعنى صحّة الفعل والتّرك على ما يقول به المِلِّيُّون بَل بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل، وهذا المعنى متّفق عليه بين الفريقين إلّا أنّ الحكماء ذهبوا إلى أنّ مشيئة الفعل لازمة لذاته فيستحيل الانفكاك بينهما، فمُقدّم الشرطيّة الأولى واجب صدقه ومُقدّم الشرطيّة الثانيّة مُمتنع صدقه، وكِلتا الشرطيّتان[104] صادقتان في حقّ الباري تعالى؛ لأنّ صدق الشرطيّة لا يقتضي صدق الطرفين ولا صدق أحدهما، وهذا هو المراد من قول بعض الفضلاء: إنّ الحكماء لم يذهبوا إلى أنّه تعالى ليس بقادر مختار بَل ذهبوا إلى أنّ قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وأنّ فاعليته ليست كفاعليّة المختارين من الحيوانات[105].

وأقوى ما احتجوا به عليه هو أنّ المَبدأ الأول إن[106] كان فاعلاً بالقدرة دون الإيجاب فتعلّق قدرته بأحد مقدوريه دون الآخر إن افتقر إلى مُرجّح ننقل الكلام إلى تأثيره في ذلك المرجّح بأنّ نسبتها إليه وإلى ضدّه على السَّواء فيفتقر إلى مرجّح آخر وهَلُمَّ جَرّاً[107]، فيلزم التسلسل في المرجّحات، وإن لم يفتقر لزم استغناء المُمكن عن المؤثر، لأنّ نسبة القدرة إلى الضِدّين على السَّويّة وقد تعلقت بأحدِهما من غير مرجّح، وأنّه يسدّ باب إثبات الصانع إذ يجوز حينئذ[108] أن يترجَّح وجود المُمكن من غير مرجِّح.

---

(104) الشرطيّتان: وردت في الاصل، والصواب: الشرطيتين.
(105) **ينظر**: ابن رشد، تهافت التهافت: ص215.
(106) في (B): لو.
(107) **وهَلُمَّ جَرّاً**: تَعْبِير يُقَال لاستدامة وامتداد الْأَمر واتصاله. **ينظر**: الفيومي، المصباح المنير: (96/1)، والمعجم الوسيط: (993/2).
(108) (حينئذ): ساقطة من (B)(C).

وجوابه: أنا لا نُسلِّم أنّ تعلق الإرادة[109] بأحد المقدورين دون الآخر إن افتقر إلى مرجّح لزم التسلسل؛ لجواز أن يكون المُرجّح هو الإرادة التي تتعلق بأحد المتساويين لذاتها من غير احتياج إلى مُرجِّح آخر.

فإن قُلتَ: نسبة الإرادة إلى الضِّدّين إن كانت كنسبة القدرة إليهما على السَّويَّة فتعلقها بأحدهما إن لم يحتج إلى مُرجِّح فقد ترجّح أحد المتساويين على الآخر، وأنّه يسدّ[110] باب إثبات الصانع وإن احتاج لزم التسلسل وإن لم تكن نسبتها إليهما على السّويّة بَل كان تعلّقها بأحدهما لذاته لم يتصوّر تعلقها[111] بالآخر؛ لاستحالة زوال ما بالذات وترجيح الضدّين معاً فيلزم الإيجاب.

قلتُ: نختار أنّ نسبة الإرادة إلى الضدّين على السّويّة. قوله: فتعلقها بأحدهما إن لم يحتج إلى مُرجِّح فقد ترجَّح أحد المتساويين على الآخر، مَمنوع، بَل اللازم ترجيح القادر أحد المتساويين على الآخر من غير داعٍ يدعو إلى ترجيحه واختياره، وهو غير الترجيح بلا مُرجِّح أي بلا مُؤثِّر أصلاً مغايرة ظاهرة وغير مستلزم له فلا يلزم انسداد باب إثبات الصانع، فإنّ العلم بوجود الواجب مبني على بطلان الترجيح بلا مُرجِّح أي بلا مُؤثر لا على بطلان ترجيح القادر المريد أحد مقدوريه المتساويين على الآخر بإرادته من غير أمر داعٍ إلى تلك الإرادة إذ العُمدة فيه أنّه لا شكّ في وجود موجود، فإن كان واجباً فهو المطلوب وإن كان مُمكناً فلابُدَّ له من موجد ضرورة امتناع تُرجِّح أحد طرفي المُمكن بلا مُرجّح فيُنقل الكلام إلى موجوده، فأمّا أن يتسلسل وهو محال أو ينتهي إلى الواجب وهو المطلوب.

فإن قُلتَ: ما ذكرته من ترجيح الفاعل أحد المتساويين على الآخر إنّما هو بالنسبة إلى الفعل المقدور، وأمّا بالنسبة إلى تعلّق الإرادة فالترجيح بلا مُرجِّح لازم قطعاً؛ لأنّه أمر مُمكن وقع من غير مُرجِّح.

---

[109] في (B): القدرة.
[110] في (C): سَدّ.
[111] (بأحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها): ساقطة من (B).

قلتُ: إن أُريد بوقوع تعلّق الإرادة من غير مُرجّح وقوعه من غير فاعل فمَمنوع، بَل ذاته تعالى فاعل لتعلّق إرادته، وإن أُريد وقوعه من غير داعية فمُسلَّم ولكن ليس يلزم منه الترجيح بلا مُرجِّح بمعنى حصول المُمكن بلا فاعل، بَل اللازم هو الترجيح من غير مُرجّح أي[112] بلا داعية، ولا نُسلِّم استحالته.

فإن قُلتَ: إذا كان تعلّق الإرادة لأحد الضدّين فعلاً لذات المُريد فتأثيره فيه إمّا بالإرادة أو بالإيجاب إذ الفعل الصادر عن الفاعل لا يخلو عنهما، فإن كان الأول: لزم التسلسل، وإن كان الثاني: يلزم كونه موجباً؛ لأنّ الفعل إذا كان واجباً بتعلّق الإرادة الحاصلة من الفاعل بالإيجاب لا يتصوّر التمكّن من التّرك فلا يكون قادراً[113] بمعنى صحة الفعل والترك وهو المعني بالإيجاب.

قلتُ: نختار أنّ تأثيره فيه بالإرادة ولا نُسلِّم لزوم التسلسل وإنّما يلزم لو احتاج تعلّق الإرادة إلى تعلّق آخر وهو مُمنوع، فإنّ الفاعل بالاختيار إذا أوجد شيئاً بإرادته فالمفعول قصداً هو ذلك الشيء فهو محتاج إلى إرادة تُرجِّحه، وأمّا الاتصاف بتعلّق الإرادة فهو وإن كان أثراً لذلك الفاعل لكن لا لذاته بَل لذلك الشيء فلا يحتاج فيه إلى إرادة أُخرى بَل تلك الإرادة إرادة للمراد قصداً وإرادة لنفسها بتبعيَّة المراد، فكما أنّ الموجب إذا أوجد شيئاً بالإيجاب لا يحتاج في الاتصاف بها إلى إرادة أُخرى.

فإن قُلتَ: نحن نعلم بالضرورة أنّ تعلّق الإرادة لا يدخل في علّة نفسه وإلّا لزم توقف الشيء على نفسه، فإذا لم يكن للفاعل أمر داعٍ إلى تحصيل ذلك التعليق كان نسبته إليه وإلى عدمه سواء، وكان تحصيله وعدم تحصيله وصدوره عنه وعدم صدوره سواء، فلا يجوز أن يكون ذلك التعلّق فعلاً لذلك المريد إذ الضرورة العقليّة حاكِمة بأنّه إذا كان صدور الشيء ولا صدوره عن الفاعل متساويين يمتنع صدوره إلّا لمُرجِّح من خارج.

---

(112) (أي): ساقطة من (B).
(113) (قادراً): أثبتها من (B)(C).

قلتُ: لا نُسلِّم صدق ما ذكرتم من القضيّة على كُلِّيَّتها بَل ذلك فيما إذا كان الفاعل موجباً، وأمّا إذا كان مختاراً فلا يبعد أن يُدعى العلم الضروري بصدق نقيضها فأنّ الشخص الجائع الذي يشتدّ به الجوع إذا وُضِع بين يديه رغيف فإنّه يبتدئ بأكل جانب معين منه دون سائر الجوانب، لا لأمرٍ اقتضى إرادة ذلك الجانب وترجيحه على سائر الجوانب.

فإن قُلتَ: لا نُسلِّم أنّه يبتدئ بأكل جانب معين منه لا لأمرٍ اقتضى إرادة ذلك الجانب، ولِمَ لا يجوز أن تكون إرادة ذلك الجانب؛ لكونه أقرب إليه أو أحسن لوناً أو أكثر نضجاً.؟

قلتُ: نفرض الكلام فيما اشتركت جوانبه بأسرها في كلّ ما ذكر فحينئذ إمّا أن لا يبتدئ بأكل شيء من جوانبه إلى أن يموت جوعاً وذلك بيّن الاستحالة، وإمّا أن يبتدئ فيتم المقصود.

واعترض عليه بعض الأفاضل: بأنّا لا نُسلِّم إمكان وجود رغيف يتساوى جميع جوانبه في الأمور التي ذكرت من القرب والبعد وحسن اللون وكثرة النضج وغير ذلك، كيف؟! فإن فرضه بحيث يكون البُعد بين الجائع وبين كلّ جزء من أجزائه بُعداً واحداً مُحال. أمّا إذا كان المقابل للجائع أحد جوانبه فظاهر، وأمّا إذا كان المقابل أحد وجهيه فلأنّ البُعد بينه وبين كلّ جزء من جوانبه هو وُتر لزاوية قائمة وبينه وبين مركز الرّغيف وتر لزاوية حادة ووُتر القائمة أعظم من وُتر الحادّة، وإن فُرِض رغيف متساوي الجوانب والأجزاء في الأمور المذكورة وإن كان مُحالاً.

قلنا: لا يبتدئ الجائع حينئذ بأكل شيء من جوانبه وأجزائه إلى أن يموت جوعاً إذ المحال جاز أن يستلزم محالاً آخر هذا ما ذكروه وهذا كما ترى لا يضرُّنا؛ لأنّ جوابنا عنهم قد تمّ بمنع كليّة تلك المُقدّمة ومنع ضروريّتها ولا حاجة لنا إلى إثبات عدم المرجّح فيما ذكر من الصورة. **نعم**، إن ثبت ذلك يكون نقضاً لتلك الكليّة التي ادّعوا ضروريّتها وتجويزهم المرجّح في المثال الجزئي بَل إثباته لا يقدح فيما هو المقصود بَل عليهم أن يُثبتوا تلك المُقدّمة وضروريّتها وأنّى لهم ذلك؟، ثمّ إنّ ما ذكروه من المُقدّمة الكليّة منقوضة بصور منها:

أنّه: لا شك أنّ جميع النقط المفروضة في الفلك[114] متساوية في الماهيّة، وكذلك جميع الدوائر المفروضة فيه متساوية في الماهية، وكذلك القول في جميع الخطوط المفروضة فيه فتعيُّن نُقطتين معينتين لأن تكونا قطبين، وتعيُّن دائرة معيّنة لأن تكون منطقة، وتعيُّن خط معين لأن يكون محوراً دون سائر النقط والدوائر والخطوط ترجيح من الفاعل المحرّك لأحد الأمور المتساوية على الأُخر من غير أمرٍ مرجّح.

ومنها: أنّه لا شكّ أنّ نسبة الفلك إلى الحركة[115] إلى جميع الجهات على السويَّة وكذا إلى الحركة المختلفة المقادير في السرعة مع أنّ كلّ واحد من الأفلاك اختص بحركة بسُرعة[116] معينة إلى جهة معيّنة دون سائر الحركات ودون سائر الجهات، وما ذلك إلّا ترجيح من الفاعل المحرّك لأحد الأمور المتساوية على الأُخر من غير مخصّص.

ومنها: أنّه لا شكّ أنّ نسبة كلّ واحد من الأفلاك الشاملة للأرض، وكلّ واحد من التداوير وهي الأفلاك الغير الشاملة للأرض المذكورة في الأفلاك الشاملة بسيطة متشابهة الأجزاء، وكذلك كلّ واحد من الكواكب مع أنّ كلّ واحد من الكواكب اختصّ بموضوع معين من التدوير إن كان مركوزاً فيه كالمتحيّرة[117] والقمر، وبموضع معيّن من الفلك إن كان مركوزاً في الفلك كالشمس وسائر الثوابت، وكذلك كلّ واحد من التداوير اختص بموضع معين من الفلك دون سائر المواضع، وكذلك اختص جانب معيّن من الفلك بكونه أوجاً والجانب الآخر بكونه حضيضاً دون سائر الجوانب مع تساوي الجوانب بأسرها في الماهية لكون الفلك بسيطاً، وكلّ ذلك ترجيح من الفاعل لأحد الأمور المتساوية على الآخر من غير مرجّح.

---

(114) **الفلك**: جسم بسيط كرّي غير قابل للفساد متحرك بالطبع، يحيط به سطحان ظاهري وباطني، وهما متوازيان مركزهما واحد. **ينظر**: ابن سينا، كتاب الحدود: ص45، والغزالي، معيار العلم : ص366، والجرجاني، التعريفات: ص169.

(115) **الحركة**: تبدّل وانتقال مِن حالٍ إلى آخر، وقيل: الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج. **ينظر**: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية: ص167، والجرجاني، التعريفات: ص84.

(116) (بسرعة): ساقطة من (B).

(117) **المُتحيّرة**: هي الكواكب التي ترجع وتستقيم وهي خمسة: زحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد، وورد ذكرها في القرآن الكريم بـ(الخُنّس)، قال تعالى: ﴿**فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ**﴾(التكوير:15). **ينظر**: الجوهري، الصحاح تاج اللغة: (925/3)، وأبو عبد الله الخوارزمي، مفاتيح العلوم: (250/1).

وأجابوا: عن النقوض المذكورة بأنّا لا نُسلِّم أنّ في شيء من الصور المذكورة ترجيحاً لأحد الأمور المتساوية على الأُخرى من غير مرجّح، فإنّ تعيُّن نقطتين للقطبين وتعيُّن دائرة لأن تكون منطقة وتعيُّن خطٍّ لأن يكون محوراً دون سائر النقط والدوائر والخطوط من توابع تعيُّن الحركة، فإنّ الحركة المعيّنة للفلك يمتنع وقوعها إلّا أن يكون القطبان بهاتين النقطتين المعنيتين والمنطقة بتلك الدائرة المعينة والمحور. ذلك الخط المعين، وتعيُّن الحركة لأحد أمور ثلاثة: إمّا لأنّ مادة كلّ فلك من الأفلاك لا تقبل إلّا تلك الحركة المخصوصة بالسرعة والبطؤ المعينين إلى الجهة المعينة أو لأنها وإن كانت قابلة لسائر أنواع الحركات وإلى سائر الجهات لكن العناية بالسّافلات لا تحصل إلّا[118] من تلك الحركة المخصوصة أو لأنّ تشبّه كلّ فلك بالجوهر المفارق الذي هو معشوقه لا يحصل إلّا بتلك الحركة. وأمّا اختصاص الكواكب والأوجات[119] والحضيضات[120] والتداوير[121] بالمواضع المعينة من الفلك دون غيرها فإنما يرد نقضاً لو قلنا: إنّ الفلك الذي مركزه مركز العالم حصل أولاً ثمّ حصل فيه الفلك الخارج المركّز بحيث يُماس سطحه الأعلى على[122] السّطح الأعلى من ذلك الفلك على نقطٍ مشتركة بينهما التي هي الحضيض ثمّ حصل التدوير في الخارج المركز وأحدث فيهما نقرة لكنّا لا نقول به[123] بَل نقول: الفلك الموافق المركز والفلك الخارج المركز والتدوير والكوكب حصلت معاً، ولزم من ذلك حدوث هذه الأمور في تلك المواضع، ولمّا حدثت الأمور المذكورة على الوجه المخصوص امتنع الانتقال عليها لامتناع الخرق على الأفلاك هذا ما قالوه. وستعرف أنت فيما بعد بطلان ما ذكروه في سبب تعيُّن الحركة من الأمور الثلاثة، وبذلك يبطل جوابهم عن النقضين الأولين.

---

(118) (إلّا): ساقطة من (B).

(119) **الأوجات**: جمع أوْج، وفي الفارسية "أوك" تعني قمَّة وذروة أو علوّ وارتفاع وهو: أعلى نقطة في مَدار الكوكب، ويقابله: الحضيض. **ينظر**: نشوان بن سعيد الحميري ت (573هـ)، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم: (39/1)، دار الفكر المعاصر- بيروت، ط1، 1999م، ومعجم اللغة العربية المعاصرة: (137/1).

(120) **الحضيضات**: جمع حَضِيض، وهو مقابل الأوج وهو أخفض موضع في هذا الفلك وأقربه من الأرض. **ينظر**: الخوارزمي، مفاتيح العلوم: (242/1)، والسيوطي، معجم مقاليد العلوم: (142/1).

(121) **التداوير**: جمع تدوير، وهو فلك صغير لكلّ كوكب ولا يحيط بالأرض ويكون فيه سير جرم الكوكب. **ينظر**: الخوارزمي، مفتاح العلوم: (244/1)، والتهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: (242/1).

(122) (على): أثبتها من (C)(B).

(123) في (B): بذلك.

وأمّا جوابهم عن النقض الثالث فركيك جداً؛ لأنّ حصول الأمور المذكورة معاً لا يدفع التّرجيح بلا مرجِّح؛ لأنّ حصول الفلك الموافق المركّز[124] على وجه يكون ميل الفلك الخارج المركز إلى جانب منه كحصوله على وجه يكون ميله إلى جانب آخر منه، وكذلك حصول الخارج المركّز على وجه يكون التدوير في ذلك الجانب كحصوله على وجه يكون التدوير في[125] جانب آخر، وكذلك حصول التدوير على وجه تكون الكواكب في ذلك الجانب كحصوله على وجه يكون في جانب آخر منه، فكان حصول كلّ من الأمور المذكورة على ذلك الوجه ترجيحاً من الفاعل لأحد الأمور المتساوية على الأخرى[126].

ثمّ إن أشكل عليك ما ذكرناه واختلج في قلبك شيء من وساوس الوهم وأبَيْتَ إلّا أن تدّعي ضروريّة تلك القضية فلك أن تتخلص عن احتجاجهم بالتزام التسلسل في التعلّقات[127]، والقول بأنّ تعلّق الإرادة إلى أحد الضدّين محتاج إلى مرجِّح آخر وهو تَعلّق آخر للإرادة مُتعَلّق بذلك التَعلّق[128] وهَلُمَّ جَرّاً إلى غير النهاية، ويمنع بطلان مثل هذا التسلسل؛ لأنّه تسلسل في الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج.

فإن قُلتَ: نحنُ نعلم بالضرورة أنّا متى أردنا شيئاً لا نريد إرادتنا، فظهر أنّ تعلّق الإرادة لا يكون بتَعلّق آخر.

قلتُ: عدم احتياجنا في إرادتنا إلى إرادة أُخرى؛ لأنّ إرادتنا ليست من فعلنا بَل من فعل الله تعالى، وأمّا إرادة الله تعالى فلابُدَّ وأن تكون من فعله فلا يلزم من عدم إرادتنا لعدم كونها من فعلنا عدم إرادته تعالى لإرادته.

وقد يحتج على إيجابه تعالى بأنّ الفاعل بالقصد والإرادة لابُدَّ له من أمر باعث على الفعل ليترجّح الفعل على الترك عنده، فذلك الباعث لابُدَّ أن يكون حصوله أولى بالنسبة إلى الفاعل من لا

---

[124] في (C): كمركز.
[125] (في ذلك الجانب كحصوله على وجه يكون التدوير في): ساقطة من المتن، وكُتبت في الحاشية، من (B).
[126] في (B): الأُخر.
[127] في (B): العقليّات.
[128] (التعلّق): ساقطة من المتن وكُتِبَت في الحاشية، من (B).

حصوله، وإلّا لم يكن باعثاً على الفعل ضرورة أن ما[129] كان حصوله ولا حصوله بالنسبة إلى الفاعل سواء، لم يكن باعثاً له على الفعل[130]، فحينئذ يلزم استكماله بالغير وأنّه مُحال.

والجواب: أنّا لا نُسلِّم أنّ الفاعل بالقصد والإرادة لابُدَّ له من أمر باعث على الفعل سوى القصد والإرادة، ولو سُلِّم فلا نُسلِّم أنّه يلزم أن يكون حصوله بالنسبة إلى الفاعل أولى من لا حصوله، ولِمَ لا تكفي الأولويّة بالنسبة إلى الغير في كونه باعثاً على الفعل؟ والأشاعرة[131] يوافقون الحكماء في أنّ الباعث على الفعل لابُدَّ أن يكون حصوله أولى بالنسبة إلى الفاعل من لا حصوله ويدّعون فيه الضرورة ويقتصرون في الجواب على منع المقدّمة الأولى، والمعتزلة[132] يوافقونهم في أنّ الفاعل بالاختيار لابُدَّ له من أمر باعث على الفعل، لكنهم يمنعون لزوم كونه أولى بالنسبة إلى الفاعل، ويكتفون في الجواب بهذا المنع.

---

(129) (ما): أثبتها من (B).

(130) (سواء لم يكن باعثاً له على الفعل): ساقطة من المتن وكُتِبَت في الحاشية، من (B).

(131) **الأشاعرة**: هي مدرسة إسلامية ظهرت في البصرة، وسُمِّيت باسم مؤسسها أبي الحسن الأشعري ت (324ه)، اتبع منهاجها عدد كبير من أئمّة وفقهاء أهل السنة، ومنهم: البيهقي، والباقلاني، والجويني، والنووي، والغزالي، والرازي، وابن الجوزي...، وأهم ما نص عليه منهجم في الاستدلال إلى جانب نصوص الكتاب والسنّة هو العقل والنقل والتأويل للألفاظ الموهومة للتشبيه. **ينظر**: الشهرستاني، الملل والنحل: (94/1) ، وغالب عواجي، فرق معاصرة: (1025/3)، المكتبة العصرية الذهبية- جدة، ط4، 2001م، وحماد السعدي، أبو حسن الأشعري: ص57.

(132) **المعتزلة**: اسم يطلق على فرقة كلامية ظهرت في أوائل القرن الأول الهجري، سمّوا بذلك؛ لاعتزال مؤسسهم واصل بن عطاء ت (131هـ) مجلس الحسن البصريّ -رحمه الله- بِشأن مُرتكب الكبيرة، وهذه الفرقة اعتمدت على العقل المجرّد في فهم العقيدة الإسلامية، ومن أبرز معتقداتهم: نفي الصفات، والقول بخلق القرآن، ونفي الرؤية، ونفي القدر، والقول بأن مرتكب الكبيرة بين المنزلتين. **ينظر**: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد الإسفراييني ت (429هـ)، الفَرق بين الفِرَق: ص98، دار الآفاق الجديدة– بيروت، ط2، 1977م، والشهرستاني، الملل والنحل: (47/1)، والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة: (64/1).

الْفَصْلُ الثَّانِي

فِيْ إبْطَالِ قَوْلِهِمْ: بِقِدَمِ الْعَالَمِ

اتفقت أرباب المِلل والشرائع من أهل الإسلام وغيرهم على أنّ العالم مُحدَث، وخالفهم في ذلك جمهور الفلاسفة، وتوقّف جالينوس[133] فيه على ما حُكيَ عنه أنّه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلاميذه: (أُكتب عنّي: ما علِمتُ أنّ العالم قديم أو حادث)[134]. قال الإمام الرازي[135]: وهذا دليل على أنّ جالينوس كان منصفاً طالباً للحقّ فإنّ الكلام في هذه المسألة قد يقع فيه التّعسّر[136] والصعوبة إلى حيث يضمحل أكثر العقول فيه[137].

واعلم أنّ للفلاسفة في أمر العالم وتعيين ما هو القديم منه آراء متشتّتة وأقوالاً منتشرة لا فائدة للإطناب بذكرها، فلنقتصر على بيان مذهب مقدّمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول وهو أرسطاطاليس[138] عندهم، وهو قد ردّ على كلّ من قبله وخفّف عنّا مؤنة إبطال آراء

---

[133] **كلوديوس جالينوس**: هو طبيب وفيلسوف يوناني، يُعد أحد عظماء الأطباء في العصور القديمة، قال عنه ابن جلجل الأندلسي: "لولاه ما بقي الطب"، ولقبه أبو بكر الرازي بـ"ثَانِي الفَاضِلَيْن"، ألف في الطب مؤلفات كثيرة، مات في صقلية نحو سنة (200 بعد الميلاد) وقيل عاش ثمانيًا وثمانين سنة. **ينظر:** ابن جلجل، طبقات الأطباء والحكماء: ص41، والمعجم الكبير، مجمع اللغة العربية: ص260.

[134] **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص35، وعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي ت (756هـ)، كتاب المواقف: (617/2)، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل– بيروت، ط1، 1997م.

[135] **الرّازي**: فخر الدين محمد بن الحسين التيمي البكري، وهو إمام مفسر متكلم فقيه أديب طبيب، قرشي النسب، أصله من طبرستان، ولد في الري– إيران سنة (544هـ) وإليها نسبته، ويقال له "ابن خطيب الريّ"، رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وتوفي في هراة سنة (606هـ)، كان يحسن الفارسية، وله مؤلفات كثيرة بمختلف العلوم منها "مفاتيح الغيب"، و"لوامع البينات"، و"معالم أصول الدين". **ينظر**: ابن خلكان، وفيات الأعيان: (249/4)، والذهبي، سير أعلام النبلاء: (21/ 500)، والزركلي، الأعلام: (313/6).

[136] في (C)(B): العُسر.

[137] لمزيد بيان **ينظر**: فخر الدين الرازي، المباحثات المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات: (2/651-669)، انتشارات بيدار- ايران، ط1، 1951م.

[138] **أرسطاطاليس**: أو أرسطوطاليس ويقال اختصاراً: "أرسطو"، فيلسوف يوناني مشهور، لقب بالمعلم الأول؛ لأنه واضع التعاليم المنطقية ومخرجها من القوة إلى الفعل، تتلمذ على يد أفلاطون وناقش فلسفته فيما بعد وقال كلمته المشهورة: "أفلاطون صديق، والحق صديق، ولكن الحق آثر لدينا من أفلاطون"، وكان أرسطو يلقي دروسه على تلاميذه وهم يمشون، لذا لقب أتباعه بالمشائين، توفي سنة (322 ق.م). **ينظر**: وَل ديورانت، قصة الفلسفة: ص73، والمنجد في الأعلام: ص34، وجميل صليبا، المعجم الفلسفي: (373/2).

أوائلهم[139]، **فنقولُ**: ذهب هو ومن تابعه من المنتمين إلى الإسلام وغيرهم إلى أنّ العالم إمّا مجردات أو ماديات؛ والمجردات: منها ما هي قديمة كالعقول والنفوس الفلكية، ومنها ما هي حادثة كالنفوس البشرية، وأمّا الماديّات: فالفلكيّات قديمة بموادها وصورها الجسميّة[140] والنّوعية[141] وبعض[142] أعراضها من الشكل والضوء[143] واللون[144] دون الحركة والوضع، وأمّا العنصريات: فإنّها قديمة بموادها وصورها الجسميّة بالنوع لا بالشخص[145] وصورها النوعية بالجنس على معنى أنّ مادة العناصر لا تخلو من صورة نوعيّة لعنصرها لكن خصوصيّة الناريّة أو الهوائيّة أو المائيّة أو الأرضيّة لا يلزم أن تكون قديمة، فهذه الصورة متشاركة في جنسها دون ماهيّتها النوعيّة، فيكون جِنسها مُستمرّاً لوجود يتعاقب أنواعه، ولهم لإثبات قدم العالم وجوه أربع[146]:

الوجه الأول: وهو عمدتهم العظمى وعروتهم الوثقى أنّ جميع ما لابُدَّ منه في ايجاد الباري للعالم إن كان حاصلاً في الأزل كان الإيجاد حاصلاً فيه، وكان وجود العالم الذي لا يتخلّف عن الإيجاد كذلك إذ لو لم يحصل لكان حصوله بعده إمّا أن يتوقّف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لابُدَّ منه حاصلاً في الأزل وهو خلاف المفروض، أو لا يتوقف فيلزم الرجحان بلا مرجِّح؛ لأنّ المؤثر المستجمع لجميع الأمور المعتبرة في الايجاد مشترك الاثر بين ذلك[147] الوقت الذي حصل فيه الإيجاد وبين ما قبله، فوقوعه في ذلك الوقت دون ما قبله رجحان لأحد المتساويين على الآخر، وإن لم يكن جميع ما لابُدَّ منه في الإيجاد حاصلاً في الأزل كان بعضه حادثاً قطعاً، فإن لم يحتج هذا الحادث إلى تأثير مؤثر لزم استغناء الحادث عن المؤثر وهو ضروريّ الاستحالة وإن احتاج فإمّا

---

[139] (عندهم وهو قد ردّ على كل من قبله وخفّف عنّا مؤنة إبطال آراء أوائلهم): ساقطة من المتن وكُتِبَت في الحاشية، من (B).

[140] **الصورة الجسميّة**: جوهر متصل بسيط لا وجود لمحله دونه، قابل للأبعاد الثلاثة المدركة من الجسم في بادئ النظر. **ينظر**: الجرجاني، التعريفات: ص135.

[141] **الصورة النوعيّة**: جوهر بسيط لا يتم وجوده بالفعل دون وجود ما حل فيه. **ينظر**: الجرجاني، التعريفات: ص136.

[142] (وبعض): أثبتها من (B)(C).

[143] في (B): كالضوء والشكل.

[144] (واللون): أثبتها من (C).

[145] (لا بالشخص): أثبتها من (B).

[146] (أربع): ساقطة من (B)(C).

[147] (ذلك): ساقطة من (B)(C).

أن يكون جميع ما لابُدَّ منه في تحصيله حاصلاً في الأزل فيلزم قدم الحادث أو لا يكون، فبعضه حادث بالضرورة وينقل الكلام إليه فيلزم[148] التسلسل.

وأجيبُ عنه بوجوه:

- **أحدها**: وهو المشهور فيما بين القوم وعليه اعتماد الأكثر هو أنّا لا نُسلِّم أنّ جميع ما لابُدَّ منه في إيجاد الباري للعالم إن كان حاصلاً في الأزل كان الإيجاد حاصلاً فيه قولهم. إذا كان جميع ما لابُدَّ منه في الإيجاد حاصلاً في الأزل ولم يتوقّف التأثير على شرط حادث لزم من عدم حصول الأثر فيه الرجحان من غير مرجِّح، مَمنوع، وإنّما يلزم ذلك إذا لم يكن من جملة ما لابُدَّ منه الإرادة التي من شأنِها الترجيح والتخصيص متى شاء الفاعل من غير احتياج إلى مرجّح ومخصّص[149] من خارج، وأمّا إذا كان من جملة ما لابُدَّ منه الإرادة فاللازم ترجيح المختار أحد المقدورين[150] من غير مرجِّح من خارج واستحالته ممنوعة.

واعترضُ عليه بأنّه لاشك أنّ نفس الإرادة غير كافية في حصول المراد بَل لابُدَّ من تعلّقها فإن كان ذلك التعلّق قديماً يلزم أن يكون الأثر الذي يكفي في وجوده هذا التعلّق قديماً أيضاً إذ لو اختصّ بوقت دون آخر[151] لزم الرجحان بلا مرجّح؛ لأنّ الرجحان الحاصل من ذلك التعلّق يعمُّ الأوقات كلها وإن كان حادثاً نقلنا الكلام إليه فإن أُسنِدَ حدوثه إلى حادث آخر وهكذا لا إلى نهاية، سواء كان ذلك الحادث تعلّق إرادة أو غيره لزم التسلسل في الحوادث وإلّا استغنى الحادث عن مؤثر يخصّصه بوقت حدوثه فيلزم الرجحان بلا مرجّح.

---

(148) في (B)(C): ويلزم.

(149) (متى شاء الفاعل من غير احتياج إلى مرجِّح ومخصِّص): ساقطة من المتن وكُتِبَت في الحاشية، من (B).

(150) في (B)(C): المتساويين.

(151) في (B)(C): وقت.

واجيبُ: بأنّه يجوز أن تتعلق الإرادة القديمة في الأزل بوجود العالم في وقت معيّن فلا يعمُّ الرجحان الحاصل من ذلك التعلّق بجميع الأوقات. فلا يلزم رجحان من غير مرجِّح، وَرُدّ بأنّه يتوقّف وجوده على حضور ذلك الوقت الحادث فينقل الكلام فيه[152] ويتسلسل.

ولِقائل أن يقول: إنّ[153] حضور ذلك الوقت الذي هو حادث يتوقّف على وقت آخر حادث سابق عليه وهكذا، فاللازم منه تسلسل الأوقات الماضية المتوهّمة التي لا وجود لها في الخارج أصلاً؛ لأنّ الكلام في أوقات قبل وجود العالم، ولا نُسلِّم استحالة مثل هذا التسلسل، وليس حدوثه عبارة عن وجوده بعد عدمه بَل المراد كونه غير أزلي فليتأمل، وبأنّه يجوز أن يكون ذلك التعلّق حادثاً مستنداً إلى تعلّق آخر وهكذا إلى غير النهاية؛ لأنّها أمور اعتباريّة والدليل ما قام على استحالته فيها.

وَرُدَّ هذا الجواب بأنّ تعلّقات الإرادة وإن كانت أموراً اعتباريّة لا وجود لها في الخارج إلّا أنّها ليست من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار بَل يتوقّف وجود العالم حينئذ عليها فيجري فيها برهان التطبيق[154] باعتبار حصولها في الموصوف بها على سبيل الترتيب.

ولِقائل أن يقول: جريان برهان التطبيق إنّما يكون إذا كان لها وجودات مترتبة إمّا في الخارج أو في العقل، لامتناع الانطباق فيما لم يوجد فيها أصلاً واتصاف المحلّ بها لا يستلزم كونها موجودة بأحّد الوجودين، ولو سُلِّم فَلِمَ لا يجوز أن تكون تلك التعلّقات أموراً متعاقبة ويكون كلّ سابق منها شرطاً لِلّاحق إلى أن ينتهي إلى تعلّق هو شرط لحدوث الأجسام؟ وبطلان التسلسل في الأمور المتعاقبة لم يثبت عندهم، وللمتكلم[155] أن يلتزم[156] في مقام المنع صحته فلا يتمّ الدليل على

---

(152) في (B)(C): إليه.

(153) (إنّ): أثبتها من (B).

(154) **برهان التطبيق**: وهو أشهر الأدلة عند المتكلمين لإبطال التسلسل، خلاصته: أن مالا يتناهى إذا فرض فيه حد كزمن الطوفان، وفرض حد آخر كزمن الهجرة، وقدر امتداد هذين إلى مالا نهاية له، فإن تساويا لزم كون الزائد مثل الناقص وإن تفاضلا لزم وقوع التفاضل فيما لا يتناهى وهو محال. **ينظر**: التفتازاني، شرح العقائد النسفية: ص60، وفخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي ت (606)هـ، الأربعين في أصول الدين: ص10، دائرة المعارف العثمانية- حيدر آباد، ط1، 1934م.

(155) في (B): وللمتكلمين.

(156) في (B): أن يلتزموا.

ما هو المطلوب، وبأنّه: يجوز أن يكون ذلك التعلّق حادثاً لا يستند حدوثه إلى حادث آخر قوله. فيستغني الحادث عن مؤثر يُخصِّصه بوقت حدوثه فيلزم الرّجحان بلا مرجِّح، مُسلّمٌ، لكن استحالته هاهنا ممنوعة؛ لأنّ ذلك الحادث أعني تعلّق الإرادة أمر عدمي لا يحتاج إلى مؤثر يُخصِّصه بوقت حدوثه وضعفه ظاهر؛ لأنّ بديهة العقل حاكمة بأنّ كلّ حادث سواء كان وجوديّاً أو عدميّاً محتاج إلى أمر يخصّصه بوقت وجوده[157]، وإنكاره مكابرة ومخالفة لما يقتضيه العقل بصريحه[158] فلا يلتفت إليها، وقد تقدّم ما يتعلّق بهذا المقام فليتذكر، وبأنّه يجوز أن يكون المخصّص بتعلّق إرادة الله تعالى بوقته المعين هو علمه تعالى الأزلي[159] بإيقاع العالم في ذلك الوقت الذي أوقعه فيه، وما علم الله تعالى يجب وقوعه ويمتنع خلافه فلا جرم تعلّق إرادته في الوقت الذي أوقعه فيه[160].

وَرُدّ: بأنّ العلم تابع للمعلوم على معنى أنّهما يتطابقان، والأصل في هذا التطابق المعلوم؛ لأنّ العلم ظلّ له وحكاية عنه، فالعلم بإيقاع العالم في الوقت المعين الذي أوقعه فيه إنّما يتحقّق إذا كان هو في نفسه بحيث يوقعه فيه، ولا يتصوّر أن ينعكس الحال بينهما، ألا ترى[161] أنّ صورة الفرس مثلاً على الجدار إنّما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لكون الفرس في حدّ نفسه هكذا إلّا أنّ الفرس إنّما كانت على هذه الهيئة[162]؛ لأنّ صورته المنقوشة على الجدار هكذا، فلا مدخل للعلم بإيقاع العالم في الوقت الذي أوقعه فيه في وجوبه ولا في استحالة خلافه، فلا يكون موجباً لتعلّق إرادته بإيقاعه في ذلك[163] الوقت الذي أوقعه فيه.

---

(157) في (B)(C): حدوثه.

(158) (ومخالفة لما يقضه العقل بصريحه): ساقطة من المتن وكُتِبَت في الحاشية، من (B).

(159) **الأزلي**: هو ما لا أول له، سواء كان موجداً أو معدوماً فهو ما لا أول لوجوده أو عدمه، وهو استمرار الوجود في أزمنة ماضية لا متناهية ويقابله الابدي. **ينظر**: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية: ص169، والقاضي الأحمد نكري، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون: (58/1)، والمعجم الفلسفي: ص9.

(160) (وما عَلِمَ الله تعالى يجب وقوعه ويمتنع خلافه فلا جرم تعلّق إرادته في الوقت الذي أوقعه فيه): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (C).

(161) في (B)(C): يرى.

(162) (المخصوصة لكون الفرس في حدّ نفسه هكذا إلّا أنّ الفرس إنّما كانت على هذه الهيئة): ساقطة من المتن وكُتِبَت في الحاشية، من (B).

(163) (ذلك): ساقطة من (B)(C).

ويُمكن أن يقال: لا نُسلِّم أنّ كلّ علم فهو تابع لمعلومه بَل ذلك إنّما هو في العلم الانفعالي، وعلمه تعالى بإيقاع العالم في وقته علم فعلي، فلا يكون تابعاً لمعلومه بَل متبوعاً له فيجوز كونه مخصّصاً له.

فإن قُلتَ: لو كان العلم حاصلاً[164] للتخصيص لم تثبت الإرادة؛ لأنّ إثباتها إنّما هو للتخصّص فإذا صلح العلم مخصّصاً استغنى عن الإرادة، وأيضاً لو أفاد تعلّق العلم بالفعل وجوبه وامتناع خلافه يلزم الإيجاب وسلب الاختيار، وهو خلاف مذهبكم.

قلتُ: ليس ما ذكرناه من كون العلم مخصّصاً مذهبنا حتى يَرد ما ذكرتم بَل المقصود إبداء احتمال؛ لدفع دليل الخصم على قِدم العالم لإثبات الإرادة وسلب الإيجاب، فلابُدَّ له في إتمام دليله من نفي هذا الاحتمال، ولا يُفيده كونه مخالفاً لمذهب السائل إذ لا يلزم في سؤاله رعاية مذهبه.

وزعمت المعتزلة أنّ المرجّح هو المصالح المتعلقة بإيقاع العالم في ذلك الوقت للمُكلّف فإنّ الله تعالى قد علم أنّه لو خلق العالم في الوقت الذي خلقه فيه حصل للمكلفين[165] في خلقه في ذلك الوقت نوع مصلحة، ولو خلقه في وقت آخر لم تحصل تلك المصلحة؛ فلذلك تعلّق إرادته بخلقه في ذلك الوقت دون سائر الأوقات.

ورُدَّ بأنّا نعلم ضرورة أنّ الله لو قدَّم خلق العالم على الوقت الذي خلقه فيه حصل للمكلّفين في خلقه في ذلك الوقت[166] بمقدار جزء من ألف جزء من لمحة واحدة لم يختل شيء من مصالح المكلّفين على أنّ الأوقات متساوية في أنفسها، فجعل بعضها مُنشَأ لمصالح المكلّفين دون بعض إن لم يكن لمخصِّص يلزم التحكّم، وإن كان لمخصّص، فذلك المخصّص إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً فإن كان قديماً تكون نسبته إلى جميع الأوقات على السّواء، وإن كان حادثاً ينقل الكلام إليه ويلزم التسلسل ثمّ إن جعل خلق العالم في وقته المعين تابعاً لمصالح المكلّفين قول بأنّ فعله تعالى تابع

---

[164] في (B): خالصاً، وفي (C): صالحاً.

[165] في (C): للمكلف.

[166] (حصل للمكلفين في خلقه في ذلك الوقت): أثبتها من (B).

لغرض، وهو مستحيل إذ يلزم منه استكماله بالغير ضرورة أن ما[167] كان حصوله ولا حصوله بالنسبة إلى الفاعل سواءً لا يكون غرضاً من فعله وباعثاً له عليه.

- **الوجه الثاني**: من وجوه الجواب عن أصل استدلالهم ما ذكره المحقّق نصير الدين الطوسي[168] وهو أن يقال: نختار أنّ جميع ما لابُدَّ منه للباري تعالى في إيجاد العالم حاصل في الأزل من غير أن يتوقّف الإيجاد على أمرٍ حادث. قولهم: فحينئذ لو لم يكن العالم أزليّاً لزم الرجحان بلا مرجِّح، ممنوع؛ لأنّه لا وقت محقّقاً قبل العالم حتى يطلب لحدوثه في وقته مرجّح بَل الزمان[169] هناك وسمّي محض لا وجود له إلّا مع أول وجود العالم، ولا تمايز بين أجزائه الوهميّة إلّا بمجرد التوهّم كالمكان خارج العالم، فكما أنّه لا يقال: لِمَ كان العالم في مكانه الذي وقع فيه؟ كذلك لا يُقال: لم لا يوجد العالم قبل الوقت الذي حدث فيه؟ لا يُقال هذا؛ إنّما يدلّ على أن لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الأوقات التي قبل الحدوث إذ لا زمان هناك إلّا في الأوقات التي بعده، فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الأوقات التي بعده ترجّح بلا مرجّح.

لِأنّا نقولُ: حدوث الزمان إنّما هو مع حدوث العالم؛ لأنّه مقدار حركة الفلك الأعظم، فلا وجه لطلب وجه الترجيح لاختصاص حدوث العالم بجزء منه دون آخر إذ لا[170] يتصوّر تقدّم بعض أجزائه على حدوث العالم حتى يُقال: لِمَ حدث العالم في الجزء الأول منه دون الثاني أو الثالث؟

- **الوجه الثالث**: من وجوه الجواب عن أصل استدلالهم هو النقض بالحادث اليومي إذ لا شبه في وجوده مع جَريان الدليل فيه بعينه إذ يُقال: جميع ما لابُدَّ منه في إيجاده إن كان حاصلاً في

---

(167) (ما): ساقطة من (B).

(168) **نصير الدين الطوسي**: هو محمد بن الحسن، فيلسوف وبرع في العلوم العقلية، يُعرف بالمحقق وبالخواجة، اهتم بمؤلفات ابن سيناء، علت منزلته عند (هولاكو) فكان يطيعه فيما يشير به عليه، ولد بطوس وتوفي ببغداد سنة (662هـ)، له مصنفات عديدة منها: "شكل القطاع"، و"تحرير أصول أقليدس"، و"تجريد العقائد" و"شرح قسم الإلهيات من إشارات ابن سينا". **ينظر**: صلاح الدين، فوات الوفيات: (246/3)، وأبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير ت (774هـ)، البداية والنهاية: (313/13)، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط1، 1988م، والزركلي، الأعلام: (30/7).

(169) **الزَّمَان**: مُدَّة تعدها الحركة غير ثابتة الأجزاء مثل حركة الأفلاك وغيرها من المتحركات. **ينظر**: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية: ص167، والخوارزمي، مفاتيح العلوم: ص159.

(170) (إذ لا) في (B): فلا.

الأزل كان الإيجاد أزلياً فكان وجود ذلك الحادث اليومي[171] أزلياً إذ لا يتخلّف الوجود عن الإيجاد؛ لأنّه لو لم يكن الإيجاد أزليّا حينئذ لكان حصوله بعده، إمّا أن يتوقّف على شرط حادث وهو خلاف المفروض أو لا يتوقّف فيلزم الرجحان بلا مرجِّح، وإن لم يكن جميع ما لابُدَّ منه في إيجاده حاصلاً في الأزل كان بعضه حادثاً قطعاً فإن لم يحتج ذلك البعض الحادث إلى تأثير مؤثر لزم[172] استغناء الحادث عن المؤثر، وإن احتاج فإمّا أن يكون جميع ما لابُدَّ منه في تحصيله حاصلاً في الأزل فيلزم قِدم الحادث أو لا يكون فبعضه حادث، وينقل الكلام إليه فيلزم[173] التسلسل، فلو صحّ هذا الدليل لزم أن يكون الحادث اليومي قديماً.

واعترضُ عليه بأنّ التسلسل اللازم في الحادث اليومي هو التسلسل في الأمور المتعاقبة، وذلك ليس بمُمتنع بخلاف التسلسل اللازم في حدوث العالم، فإنّه تسلسل في الأمور المرتّبة المجتمعة في الوجود، وهو محال، فلا يكون الدليل بعينه جارياً فيه، وملخّص كلامهم في هذا المقام هو: أنّ العلّة قد تكون مُعدَّة، وقد تكون مؤثِّرة:

أمّا المُعدّة: فمتقدِّمة على المعلول؛ لأنّها مفيدة لاستعداد المعلول لقبول الأثر من العلّة المؤثرة واستعداد الشيء هو كونه بالقوّة فلا يجامع الفعل.

وأمّا المؤثِّرة: فيجب أن تكون مقارنة للمعلول موجودة معه، ثمّ لمّا كان المَبدأ الأوّل دائم الوجود كان معلوله الأوّل أيضاً دائم الوجود وهكذا إلى أن تنتهي سلسلة المعلولات الدائمة إلى أجرام الأفلاك ونفوسها فحرّكت نفوسها أجرامها حركةً دوريّةً إراديّةً وهذه الحركة أيضاً دائمة الوجود لدوام سببها وعلّتِها إلّا أنّها لعدم استقرارها تَتبدّل أوضاع أجزاء الجسم المتحرّك بها، ويكون وضع من تلك الأوضاع مُعدّاً لحصول وضع آخر، ولدوامها يكون كلّ وضع منها مسبوقاً بوضع آخر لا إلى أوَّل، وبسبب تَبدّل تلك الأوضاع تحصل للمادة استعدادات مختلفة لقبول

---

[171] (اليومي): أثبتها من (B).
[172] (لزم): أثبتها من (B).
[173] في (B)(C): ويلزم.

الصور[174] والأعراض فتفيض من مبادئها، فالحركة الدوريّة: هي الواسطة بين عالمي الثابتات والمتغيرات، ولولاها لما انتهت سلسلة المبادئ الدائمة إلى الحوادث ولَما ترقّت سلسلة الحوادث إلى المبادئ الدائمة، وعلى هذا الوجه يمكن حدوث الحوادث عن الباري تعالى[175]، والتسلسل اللازم فيه هو التسلسل في الأوضاع والاستعدادات المتسابقة التي لا يجامع المُتقدّم منها المتأخر، ومثله غير مُمتنع، ولا يمكن أن يكون[176] صدور العالم عن المَبدأ الأوّل على هذا الوجه؛ لأنّ الصدور على هذا الوجه لا يتوقّف إلّا[177] على الحركة، والتغير والحركة من عوارض الأجسام، فتلك الأجسام التي هي معروضة لتلك الحركات استحال أن يكون صدورها عنه بواسطة الحركات المعارضة لها، وإلّا لتأخّرت عن الحركات العارضة لها المتأخِّرة عنها؛ فيلزم تأخّرها عن نفسها بمرتبتين، بَل لابُدَّ من صدور بعض الأشياء عنه على سبيل الإبداع[178]، وذلك هو العقول المجرّدة والنفوس الفلكيّة وأجرامها.

وأُجيبُ: بأنّ بعض البراهين الدالة على بطلان التسلسل كالتطبيق والتضايف[179] يجري فيما يدخل تحت الوجود على سبيل الترتيب سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة، فالفرق بين محلّ النزاع وصورة النقض بأنّ التسلسل اللازم في أحدهما تسلسل في الأمور المجتمعة، وفي الآخر في الأمور المتعاقبة لا يجدي نفعاً، ولو سُلِّم صِحّة ما ذكرتموه من الجواب[180] لكن لا يمكنكم مع القول بصحته إثبات قدم العالم لاحتمال أن يقال: إنّ واجب الوجود لذاته[181] مريد بإرادات حادثة غير متناهية لا أوَّل لها، وكلّ إرادة سابقة علّة لحصول الإرادات اللاحقة على الوجه الذي ذكرتموه في

---

[174] **الصورة**: هي هيئة الشيء وشكله التي يتصوّر الهيولي بها وبها يتم الجسم. **ينظر**: الخوارزمي، مفاتيح العلوم: ص158، وابن سينا، كتاب الحدود: ص33.

[175] في (C): عزّ اسمه.

[176] (أن يكون): ساقطة من (C)(B).

[177] (إلّا): ساقطة من (C)(B).

[178] **الإبداع**: إيجاد الشيء من لا شيء ولا بواسطة شيء. **ينظر**: ابن سينا، كتاب الحدود: ص65، والجرجاني، التعريفات: ص8، وجعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه: ص57.

[179] **برهان التضايف**: وخلاصته: أنّه إذا تسلسلت العلل ولم يكن في الوجود واجب الوجود، فكلّ واحد ممّا هو فوق المعلول الأخير متّصف بالعلّيّة بالقياس إلى ما تحته، وبالمعلوليّة بالقياس إلى ما فوقه، فجميع ما فوق المعلول الأخير متّصف بالعلّيّة والمعلوليّة معاً، والمعلول الأخير متّصف بالمعلوليّة فقط، فيلزم زيادة عدد المعلوليّة على عدد العلّيّة بواحد وهو محال. **ينظر**: محمد التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: (432/1).

[180] (من الجواب): ساقطة من (B).

[181] (لذاته): ساقطة من (B).

الحركات والأوضاع، ثمّ إنّ تلك الإرادات الغير المتناهيةمن طرف المَبدأ انتهت من الطرف الآخر إلى إرادة حادثة تعلّقت بإيجاد العالم، ولو سُلِّم أنّ ما ذكر يستحيل في حقِّ الباري تعالى لكن لا يمكنكم مع القول بصحه ذلك الجواب[182] إثبات قدم العالم الجسماني، إذ يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون الباري تعالى علّة لموجود غير جسم ولا جسماني ثمّ يكون لذلك الموجود إرادات حادثة جزئية غير متناهية وتنتهي تلك الإرادات الجزئية الحادثة إلى إرادة جزئية حادثة تعلّقت بأحداث الأجسام؟ لا يُقال: لو كان للباري تعالى أو لذلك الموجود المُجرّد إرادات جزئيّة غير متناهية يلزم أن تكون الأجسام قديمة؛ لأنّ المقصود[183] الجزئية لا تحصل إلّا مع الإدراكات الجزئيّة والإدراكات الجزئيّة لا تحصل إلّا[184] مع الآلات الجسمانية فيلزم بالضرورة مِن لا أوّليّة تلك الإدراكات لا أوّلية الأجسام، **لأنّا نقولُ**: لا نُسلِّم أنّ الإدراكات الجزئيّة لا تحصل إلّا بحاصل[185] الآلات الجسمانية[186]، ولا يُقال أيضاً: تعاقب الحوادث إنّما يصحّ في الجسمانيات دون المجرّدات المحضة[187]؛ لأنّ كلّ حادث مسبوق بالمادة، لأنّا نقول[188]: ذلك ممنوع وسيجيء الكلام عليه عن قريب إن شاء الله تعالى.

قال الإمام الرازي: واعلم أنّ هذا الاحتمال مِمّا ذهب إليه قوم من قدماء الفلاسفة القائلين بحدوث السّماء، وكان محمد بن زكريا الرازي[189] ناصراً لهذا القول، ولم يشتغل أحد من أصحاب أرسطو بإبطال هذا القول، وفي جريان برهان التطبيق والتضايف فيما دخل تحت الوجود على سبيل التعاقب، أمّا برهان التطبيق: فَلِأنّ آحاد السلسلة إذا لم يجتمع في الوجود الخارجي لم يتصوّر

---

[182] (ذلك الجواب): ساقطة من (B).
[183] في (B): الوجود.
[184] (إلّا): أثبتها من (C)(B).
[185] في (C)(B): بواسطة.
[186] في (A): الجزئية، وفي (C)(B): الجسمانية.
[187] (المحضة): أثبتها من (C)(B).
[188] (لأنّا نقول): أثبتها من (C)(B).
[189] **الرّازيّ**: أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، طبيب وفيلسوف مشهور، ولد ونشأ في الرِيّ– إيران، اشتغل في صغره بالعلوم العقلية والأدبية وكان صائغاً ومغنياً، سافر إلى بغداد وتعلم الطب ثمّ عاد إلى طهران، خدم بطبِّه الأكابر من ملوك العجم، وكان يلقب بـ"جالينوس العرب"، صنف كتبًا كثيرة منها: "الحاوي" في الطب وهو أعظم كتبه وأنفعها، عمي في أواخر عمره، وتوفي ببغداد سنة (311هـ). **ينظر**: ابن خلكان، وفيات الأعيان: (157/5)، والذهبي، تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام: (247/7)، ومعجم المؤلفين: (6/10).

بينها انطباق بحسب الخارج ضرورة أنّ وقوع شيء بإزاء شيء آخر يتوقّف على وجودهما في الخارج معاً في زمان الوقوع ولا يتصوّر التطبيق بحسب الذهن أيضاً؛ لاستحالة وجودها في الذهن مفصّلة في زمان واحد[190]، ولا يكفي الوجود الإجمالي في الذهن ضرورة أنّ وقوع بعضها بإزاء البعض لا يتصوّر إلّا إذا كانت موجودة معاً تفصيلاً. وأمّا برهان التضايف: فَلِأنّ آحاد السلسلة إنّما تكون[191] معروضة للعدد المعين إذا وجدت في الخارج أو في الذهن على سبيل التفصيل إذ ما لم يوجد شيء في الخارج أو في الذهن لم يكن موصوفاً بشيء ما اعتبارياً كان أو حقيقياً لأنّ ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له، وأمّا الوجود الاجمالي فهو بالحقيقة ليس لتلك الآحاد المعروضة للعدد بَل للمفهوم الكلي الواقع عنواناً، ولم سُلِّم أنّ الوجود الإجمالي وجود لذلك الآحاد إلّا أنّه لا كثرة فيها باعتبار ذلك الوجود[192] فلا يكون باعتبار هذا الوجود معروضة للعدد الذي هو الكثرة.

فإن قِيْلَ: هم معترفون بأنّ هذه الحوادث بأسرها ثابتة معاً[193] في علمه تعالى وفي عِلْم المَلأ الأعلى، وذلك يكفينا في إتمام البرهانين.

قُلنا: لعلّهم يثبتون تلك العلوم على نحو آخر غير الوجود الذهني، وقِيل: أو لعلّهم لا يثبتون لها ترتّباً في تلك العلوم؛ لعدم دخول الزمان في تلك العلوم[194]، وفيه نظر؛ لأنّ ترتّب هذه الحوادث ليس بمجرّد ترتّب أجزاء الزمان بَل بينها ترتّب طبيعي؛ لتوقّف بعضها على بعض، لكون كلّ سابق عِلّة مُعدّة لحصول اللاحق، ولأنّ عدم دخول الزمان في تلك العلوم إنّما هو باعتبار أوصافه الثلاث لا مطلقاً، فالترتيب باقٍ بحاله، ولا يقال: الترتيب الطبيعي بينها إنّما هو في الوجود الخارجي دون العقلي، فلا يلزم كونها مترتّبة في تلك المبادئ، لأنّا نقولُ: علم المبادئ العالية للأشياء عندهم بسبب

---

[190] (في زمان واحد): أثبتها من (B)(C).
[191] في (B)(C): تصير.
[192] (ذلك الوجود): أثبتها من (B)(C).
[193] (معاً): أثبتها من (B)(C).
[194] (تلك العلوم) في (B): علومهم.

العلم بعلَلِها، فكما أنّ بين الأشياء ترتيباً في الوجود الخارجي، فكذا في وجودها العقلي في تلك المبادئ.

- **الوجه الرابع**: مِن وجوه الجواب أن يقال: إنّا لا نُسلِّم أنّ جميع ما لابُدَّ منه في إيجاد الباري تعالى للعالم إن كان حاصلاً في الأزل كان الإيجاد حاصلاً في الأزل، وإنّما يلزم ذلك لو أمْكَن وجود العالم في الأزل، وهو ممنوع، ولِمَ لا يجوز أن يكون العالم قابِلاً للوجود فيما لا يزال ولا يكون قابلاً للوجود الأزلي والإيجاد كما يعتبر فيه وجود المؤثر بقيّة فيه إمْكان الأثر فإذا لم يكن الأثر مُمكن الحصول في الأزل لم يكن الإيجاد حاصلاً فيه؟ لا يُقال: إمْكان العالم أزلي وإلّا لزم الانقلاب، فيكون مُمكن الوجود في الأزل، **لأنّا نقولُ**: أزليّة الإمكان لا تستلزم إمكان الأزليّة وسيجيء تمام الكلام فيه عن قريب إن شاء الله تعالى.

وَرُدّ هذا الجواب بأنّه إذا كان جميع ما لابُدَّ منه في إيجاد الباري تعالى للعالم حاصلاً في الأزل، ولم يكن العالم حاصلاً فيه لامتناع أزليّته يلزم الترجيح بلا مرجِّح، أيضاً؛ لأنّه لو وجد العالم قبل الوقت الذي وجد فيه بمقدار ما يسع فيه ألف دورة لا يصير بذلك أزليّاً، فحدوثه قبل الوقت الذي حدث فيه مُمكن، وعلّته التامّة حاصلة أزلاً على ما هو المفروض، فتخصّص حدوثه بالوقت الذي حدث فيه ترجّح مِن غير مرجِّح، وإن دُفع بأنّ الأوقات التي قبل حدوث العالم متوهَّمة لا تميّز فيها فلا وجه لطلب وجه التّرجيح لحدوثه في وقته يكون رجوعاً إلى الجواب الأوّل[195] الذي ذكره المُحقق نصير الدين الطوسي لا وجهاً مستقلاً، فليتأمل[196].

الوجه الثاني من وجوه استدلالهم على قدم العالم: هو أنّه لا يجوز أن يكون الزمان حادثاً، وإلّا لكان عدمه سابقاً على وجوده سَبقاً يمتنع أن يُجامع معه السابق المسبوق، وهذا السبق هو السبق الزماني فيلزم أن يكون عدمه مقارناً لزمان، فيكون الزمان موجوداً حينما فرض معدوماً، هذا

---

[195] (الأوّل): ساقطة من (B)(C).
[196] (فليتأمل): أثبتها من (C).

خُلْف، وإذا كان الزمان قديماً وهو مقدار الحركة كانت الحركة أيضاً قديمة فيكون محلّها أعني الجسم قديماً وهو المطلوب.

وجوابه: بأنّ الزمان أمر وهمي تُقدّر به المتجددات، وباعتباره يكون وجود الحادث مسبُوقاً بعدمه، وليس أمراً موجوداً ليلزم من انتفاء حدوثه قدمه فيلزم قدم العالم.

فإن قِيْلَ: الحكماء قد استدلوا على وجود الزمان، فيكون منعه بعد قيام الدليل عليه خارجاً عن قانون المناظرة.

قُلنا: نعم، إلّا أنّ[197] ما ذكروه من الدليل عليه تَمويةٌ وتلبيس لا يدلّ على مطلوبهم الذي هو وجود الزمان، فالمنع بالحقيقة راجع إلى مُقدّمات دليله[198] وإن شئت إيضاح الحال فاستمع لِما يتلى عليك من المقال، فنقول وبالله التوفيق ما وصل إلينا من الاستدلال من قبلهم على وجود الزمان وجهان:

- الأول: أنّا نفرض حركة معيّنة في مسافة معيّنة بقدر من السرعة، وحركة أُخرى في تلك المسافة مثل الأولى في السرعة فإن توافقنا مع ذلك في الأخذ والترك بأن ابتدأتا معاً ووَقفَتا معاً فبالضرورة تقطعان المسافة معاً، وإن تَوافقَتا في الترك دون الأخذ بأن كان ابتداء الثانية متأخّراً عن ابتداء الأول فبالضرورة تَقطع الثانية أقلّ مِمّا قَطعته الأولى، وكذا إن توافقتا في الأخذ والترك وكانت الثانية أبطأ فإنّها تقطع أقلّ، فبين أخذ السريعة الأولى وتركها إمْكان قطع مسافة مُعينة بسرعة معينة وإمْكان قطع مسافة[199] أقلّ منها ببُطْء معين، وبين أخذ السريعة الثانية وتركها إمْكان أقلّ من الإمكان الأول[200]، وبتلك السرعة المعينة فهناك أمر مقداري ـ أي قابل للزيادة والنقصان بالذات ـ تقع فيه الحركة وتتفاوت بتفاوته ضرورة أنّ قبول التفاوت ينتهي إلى ما يكون بالذات وهو الذي عبَّرنا عنه بالإمكان وسمّيناه بالزّمان فيكون موجوداً؛ لأنّ ما كان قابلاً للزيادة والنقصان يكون

---

[197] (نعم إلّا أنّ): ساقطة من (B).
[198] (إلى مُقدّمات دليله): أثبتها من (C)(B).
[199] (مُعينة بسرعة معينة وإمْكان قطع مسافة): أثبتها من (C)(B).
[200] (الأول): ساقطة من (B).

موجوداً؛ لامتناع كون العدم[201] الصرف قابلاً لهما بالضّرورة، وليس هو نفس السرعة إذ الحركتان قد تتساويان في السرعة مع التفاوت في ذلك الأمر المقداري وبالعكس، ولا في[202] امتداد المسافة إذ الحركتان قد تتساويان في السرعة مع التفاوت في ذلك الأمر المقداري وبالعكس، ولا امتداد للمسافة إذ الحركتان قد تتساويان[203] في مقدار المسافة[204] مع تفاوت هذا الإمكان لاختلافهما بالسّرعة والبُطء وبالعكس، والامتداد المتحرّك إذ قد يختلف امتداد المتحرك مع الاتحاد في الإمكان كحركة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة في ساعة لتساويهما في السّرعة وبالعكس.

- الثاني: من الوجهين اللذين استدلّوا بهما على وجود الزمان وهو[205] كون الأب مُقدّماً على الابن ضروريّ لا يَشكّ فيه عاقل، فإنّ الأب موجود مع عدم الابن ثمّ وجد الابن فاذا أُعتُبِر الأب من حيث إنّه كان مقارناً لعدم الابن الذي يعقبه الوجود كان مقدّماً عليه كما أنّه إذا أُعتُبِر من حيث إنّ وجوده مقارن لوجود الابن كان معه وليس ذلك التقدّم نفس جوهر الأب؛ لأنّ التقدّم أمر إضافي لا يعقل إلّا بين شيئين بخلاف جوهر الأب؛ ولأنّ جوهر الأب قد يكون مع الابن كما صوّرناه، وتقدّمه على الابن لا يوجد مع معيّته له فيكون أمراً زائداً عليه، وليس أيضاً عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الأب لأنّ الأب يعتبر مع عدم الابن الطارئ عليه بعد وجوده، ولا تقدّم للأب عليه بهذا الاعتبار بَل هو بهذا الاعتبار مُتأخِّر عنه مع اتحاد العدمين في كونهما نفس[206] العدم، وكما أنّ القبليّة ليست نفس الأب وحده ولا مأخوذة مع عدم الابن، فالبعديّة أيضاً ليست نفس الابن وحده ولا مأخوذة مع وجود الأب بَل هما أمران زائدان على الأمور المذكورة، ولكونهما أمرين اضافيّين لا يقومان بذاتيهما بَل لابُدَّ لكلّ منهما مِن مَحلّ موجود يقوم به ويكون معروضاً له بالذّات وهو الزمان.

فإن قُلتَ: لِمَ لا يجوز أن يكون المَحل الذي يقومان به ويعرضان له بالذات ما يقال له في العُرف: إنّه مُتقدّم ومتأخّر كوجود الأب والابن مثلاً؟

---

(201) في (B): المعدوم.
(202) (في): ساقطة من (B)(C).
(203) (في السرعة مع التفاوت في ذلك الأمر المقداري وبالعكس ولا امتداد للمسافة إذ الحركتان قد تتساويان): ساقطة من (C).
(204) (إذ الحركتان قد تتساويان في مقدار المسافة): ساقطة من (B).
(205) (وهو): ساقطة من (B)(C).
(206) (نفس): أثبتها من (B)(C).

قلتُ: لِأنّ ما تعرض له القبليّة بالذات امتنع أن يكون: مع وبعد؛ لأنّ ما يقتضيه ذات الشيء يستحيل انفكاكه عنه، والأشياء التي يقال لها في العُرف: إنّها مُتقدّمة لا يمتنع فيها ذلك، فإنّا لو فرضنا جوهر الأب من حيث هو لا يمتنع أن يوجد بعد الابن، فظهر أنّ الأشياء التي يقال لها في العُرف: إنّها مُتقدّمة ليست معروضة بالذات للمُتقدّم بَل لابُدَّ من أمر آخر يعرض له التقدم بالذات، ويكون تقدّم سائر الأشياء لكونها فيه وهو الزمان.

فإن قُلتَ[207]: ما تعرض له القَبليّة بالذات امتنع أن يكون بعد. إن أُريد به أن يكون ذاته سبباً لثبوت القَبليّة له امتنع أن يكون بَعد، فمُسلّم، ولكنّ من أين يلزم للقَبليّة مثل ذلك المعروض الذي يكون ذاته سَبباً لعروض القَبليّة له؟ وإن أُرِيْد أنّ ما يكون معروضاً حقيقة للقَبليّة من غير أن يكون تابعاً في قَبليّته لقَبليّة[208] شيء آخر امتنع أن يكون بعد[209]، فلا نُسلِّم امتناع أن يكون بعد، وما ذكروه من الدليل لا ينتهض عليه، إذ لا يلزم من كون الشيء معروضاً حقيقياً لوصف أن يكون ذلك الوصف مقتضى ذاته حتى يمتنع الانفكاك.

قُلتُ: المراد الأول قولك: من أين يلزم للقَبليّة مثل ذلك المعروض؟

قُلنا: لأنّ هذه القبلية ليست كقَبليّة الواحد على الاثنين، بَل قَبليّة قبل لا يجامع فيها القبل مع البعد، والقَبليّة التي كذلك لا تعرض حقيقة إلّا لامتداد غير قادر يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود باعتبار امتناع اجتماع أجزائه[210] لا يجامع القبل البعد، وما ليس بامتداد كالحركة مثلاً لا يعرض فيه أجزاء إلّا بواسطة الامتداد، فلا يكون معروضاً أولياً لها، والامتداد القار لا يمتنع اجتماع أجزائه فمعروضه الحقيقي ليس إلّا الامتداد غير القار الذي إذا فرض فيه أجزاء تقدّم بعضها على بعض لذاته لا لأمر آخر وهو الزمان.

---

(207) في (B): فإن قُلتَ قولك، في (C): فإن قُلتَ قوله.
(208) (لقبليّة): ساقطة من (B).
(209) (أمتنع أن يكون بعد): أثبتها من (B).
(210) (في الوجود باعتبار امتناع اجتماع أجزائه): ساقطة من (B).

فإن قُلتَ: لا نُسلِّم أنّ القَبليّة التي لا يجامع فيها القبل مع البعد لا تعرض حقيقة إلّا لامتداد غير قار، ولِمَ لا يجوز أن يكون أمران مختلفان بالماهيّة يمتنع اجتماعهما لتنافيهما لوجود[211] الحادث وعدمه، ويكون أحدهما معروضاً حقيقياً للقَبليّة والآخر للبعديّة بإعطاء الفاعل إيّاهما تينك الصِّفتين؟

قُلتُ: ليس معنى إعطاء الفاعل القَبليّة لعدم الحادث مثلاً إلّا أنّه لم يفعل الوجود أو لا، ثمّ فعله، وذلك يقتضي أن يوجد شيء أوّل لم يقع فيه الوجود بَل وقع فيه العدم[212]، فكان أوّل لوقوعه فيه فلا يكون معروضاً حقيقياً للقَبليّة هذا غاية توجيه هذا الدليل[213] ما قبل في وجود الزمان.

والجواب عن الأوّل: أنّ هذه الإمكانات المذكورة أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج، وما ذكر مِن أنّها قابلة للزيادة والنقصان إن أُرِيْد قبولها لهما بحسب الخارج فمَمنوع، وإن أُرِيْدَ في الذِّهن أو في الجملة[214] فمسلّم، ولكن لا يلزم منه وجودهما في الخارج.

وعن الثاني: بأنّ القَبليّة والبَعديّة أمران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج أصلاً[215]، فلا يلزم وجود معروضهما بالذات في الخارج، كيف والقَبليّة والبَعديّة إضافتان والمضافان لا يوجدان إلّا معاً ذهناً وخارجاً، فلو وجدَتا يلزم وجود معروضيهما معاً، فيلزم اجتماع أجزاء الزّمان وهو باطل؛ لكونه أمراً غير قار، وأيضاً هذا الامتداد الذي تعرض لأجزائه القَبليّة والبعديّة إذا امتنع اجتماع أجزائه في الوجود لم يكن موجوداً في الخارج؛ لأنّ وجود الكلّ في الخارج مع امتناع اجتماع أجزائه فيه محال بديهة.

ثم إنّه نُقل عن أرسطاطاليس أنّه قال: للمتحرك فيما بين المُبتدِىء والمنتهي حالة مخصوصة معلومة بمعاونة الحسّ. وهي صفة واحدة شخصيّة من مَبدأ المسافة إلى مُنتهاها تستلزم اختلاف نسب المُتحرّك إلى حدود المسافة، وهذه الحالة تُسمّى "الحركة بمعنى التوسّط" وهي

[211] في (B)(C): كوجود.
[212] (لم يقع فيه الوجود بَل وقع فيه العدم) في (B): لم يوجد فيه العدم.
[213] (هذا الدليل): أثبتها من (B).
[214] (فممنوع وإن أُرِيْدَ في الذِّهن أو في الجملة): ساقطة من (B).
[215] (أصلاً): ساقطة من (B).

باعتبار ذاتها مستمرة، وباعتبار اختلاف نسبها إلى تلك الحدود سيّالة، فهي باستمرارها وسيلانها تفعل في الخيال أمراً مُمتداً غير قار بمعنى أنّه يجزم العقل بأنّ ذلك الأمر المُمتد لو وجد في الخارج وفرض فيه إجزاء امتنع أن توجد تلك الأجزاء معاً بَل كان بعضها متقدّماً وبعضها متأخّراً وهذه تُسمّى "الحركة بمعنى القطع" والأوّل موجود في الخارج بديهة بخلاف الثاني ضرورة أنّ الامتداد الذي يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود لا يكون موجوداً في الخارج.

وكما أنّ الحركة تُقال لأمرين[216] كذلك الزمان يُقال لمعنيين: المعنى الأول: أمر بسيط غير منقسم مطابق للحركة بمعنى التوسط، المعنى الثاني: أمر متصل مطابق للحركة بمعنى القطع[217]، وهو بهذا المعنى لا وجود له في الخارج أصلاً بَل هو أمر مُرتسم في الخيال ونعلم أنّ ذلك الأمر المُرتسم في الخيال، بحيث لو فُرِض وجوده في الخارج وفُرِضَ فيه أجزاء لامتنع اجتماعها معاً، ونعلم بالضرورة أنّ الامتداد الخيالي لا يكون كذلك إلّا إذا كان في الخارج شيء مستمر غير مُستقِر يحصل في الخيال[218] بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد، ولمّا كان هذا الامتداد الخيالي ظاهراً في بادئ الرأي ودالاً على ذلك الأمر الذي فيه نوع خفاء أُقيم مقامه وبحث عن أحواله.

ولقائل أن يَقول: لا نُسلِّم أنّ الامتداد الخيالي لا يكون كذلك إلّا إذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقرّ، ولِمَ لا يجوز أن يحصل ذلك الأمر في الخيال ابتداء من غير أن يكون هناك أمر بسيط سيّال؟

نعم، قد يكون سيلان أمر خارجي سبباً لحصول مثل ذلك الامتداد في الخيال كما في القَطرة النازلة والشعلة الجوّالة لكنّ كون كلّ امتداد خيالي كذلك حاصِلاً من الأمر الموجود الخارجي مَمنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة.

---

[216] لمزيد بيان **ينظر**: عضد الدين الإيجي، المواقف: (229/2)، والتفتازاني، شرح المقاصد: (270/1).

[217] (الثاني: أمر متصل مطابق للحركة بمعنى القطع): ساقطة من المتن وكُتِبَت في الحاشية، من (B).

[218] (لا يكون كذلك إلّا إذا كان في الخارج شيء مستمر غير مُستقِر يحصل في الخيال): ساقطة من المتن وكُتِبَت في الحاشية، من (B).

وقد يجابُ عن استدلالهم الثاني على قدم العالم بأنّا وإن سلّمنا أنّ الزمان موجود ولكن لا نُسلِّم أنّه لو كان حادثاً لكان عدمه سابقاً على وجوده سبقاً زمانياً. قوله: لأنّ سبق عدمه على وجوده سَبق لا يجامع فيه السَّابق المسبوق، وكلّ سبق كذلك فهو زماني، مَمنوع، أوَلا ترى أنّ أجزاء الزمان سابق بعضها على بعض سَبقاً يمتنع أن يُجامع فيه السابق المسبوق مع أنّه ليس سَبقاً زمانيّاً وإلّا لكان للزمان زمان، وقد ينقضون عن هذا الجواب بأنّ أقسام السَبق منحصرة في خمسة: التقدّم بالعليّة، وبالطبع، وبالشرف، وبالرتبة، وبالزمان؛ لأنّ المُتقدّم إن توقّف عليه وجود المتأخِّر فإن كان المُتقدِّم مؤثراً في المتأخِّر فبالعليّة وإلّا فبالطبع وإن لم يتوقّف فالتقدم إن كان بالنظر إلى كمال المُتقدِّم فبالشرف وإلّا فان كان بالنظر إلى مَبدأ محدود فبالرتبة وإلّا فبالزمان. وليس تقدّم عدم الزمان على وجوده بالعليّة ولا بالطبع إذ لا توقّف لوجوده على عدمه ولا بالشرف إذ لا كمال للعدم ولا بالرتبة إذ ليس تقدّمه بالنظر إلى مَبدأ محدود فهو بالزمان. وأمّا أجزاء الزمان فتقدّم بعضها على بعض تقدّم زماني لكن ليس بزمان زائد على ما هو مُتقدّم ومتأخّر، لأنّ التقدّم والتأخر من العوارض الذاتيّة الأوّلية للزمان، فهما إنّما يعرضان لأجزاء الزمان بالذات ولِما عداها بواسطة وقوعه فيها، فلا يلزم من كون تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض تقدّماً زمانيّاً أن يكون للزمان زمان آخر، والمتكلمون يمنعون الحصر[219]، وما ذكر لبيانه فوجه ضبطٍ لا حصر عقلي؛ لكون القسم الأخير مرسلاً إذ لا يلزم من عدم كون السَبق باعتبار التوقّف والكمال والمَبدأ المحدود أن يكون بالزمان لجواز أن يكون بوجه آخر، ويكون تقدّم عدم الزمان على وجوده منه، وأمّا أجزاء الزمان فقد ذكر في الجواب سنداً للمنع فلا يضرّ درجة في السّبق الزماني؛ لأنّ اندفاع السَّند لا يستلزم اندفاع المنع هذا، والتعويل على الجواب الأول فليُتأمل[220].

قال الإمام حجة الإسلام الغزالي في تقرير الاستدلال الثاني القائل: بأنّ الباري تعالى مُتقدِّم على العالم والعالم متأخر عنه: إن أراد أنّه مُتقدِّم عليه لا بالزمان بَل بالذات إمّا بالطبع أو بالعليّة فيلزم أن يكونا حادثين أو قديمين، واستحال أن يكون أحدهما قديماً والآخر حادثاً؛ لأنّ المُتقدِّم بأيّ

(219) **ينظر**: التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام: (333/1).
(220) (فالنتأمل): ساقطة من (B).

وجه كان إذ لم يكن له تقدّم زماني لا يكون حالة تقدّمه مُفارقاً في الوجود عن المتأخِّر فيكونان قديمين أو حادثين، وإن أراد أنّه مُتقدِّم عليه بالزمان فيلزم أن يكون قَبل وجود الزمان زمان كان العالم فيه معدوماً، وهو متناقض[221]. وجواب ما ذكره من التقرير أن يقال: المراد أنّه مُتقدِّم عليه بالذات لا بالزمان، وإنّما يلزم كونهما قديمين أو حادثين لو كان عدم تقدّمه عليه بالزمان لمقارنته له في الزمان، وليس كذلك بَل لعدم الزمان.

فإن قِيْلَ: إذا لم يكونا قديمين أو حادثين بَل كان الباري تعالى قديماً، والعالم حادثاً يكون وجوده تعالى متقدّماً على وجود العالم تقدّماً لا يُجامع فيه المُتقدِّم المتأخر، وكلّ تقدّم كذلك فهو زماني.

قُلنا: لا نُسلِّم ذلك وإنّما يلزم ذلك[222] فيما إذا كان وجود المُتقدِّم مقارناً للزمان، أو نختار أنّه تعالى مُتقدِّم عليه بالزمان لكن لا بزمان موجود محقّق حتى يلزم ما ذكر من التناقض بَل بزمان مُقدّر[223] مَوهُوم، فلا تناقض أصلاً.

وأجاب -رحمه الله- عمّا ذكره من التقرير: بأنّ الزمان مخلوق وحادث وليس قبله زمان أصلاً، ومعنى تقدُّم الباري تعالى على العالم هو أنّه كان ولا عالم ثمّ كان ومعه عالم، ومفهوم قولنا: (كان ولا عالم) وجود ذات الباري تعالى وعدم العالم فقط[224]، ومفهوم قولنا: (كان ومعه عالم) وجود ذاتين فقط، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث، وإن كان الوهم لا يسكن عن تقديره شيء ثالث[225]، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام[226].

فإن قِيْلَ: إنّا لو قدَّرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات الباري تعالى وعدم العالم حاصلاً، ولا يصح أن يقال بهذا الاعتبار: (كان الله تعالى ولا عالم) بَل الصحيح أن يقال: (يكون الله

---

(221) **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص64.

(222) (وانما يلزم ذلك): ساقطة من (C).

(223) (مقدّر): أثبتها من (B).

(224) (وجود ذات الباري تعالى وعدم العالم فقط): ساقطة من المتن وكُتِبَت في الحاشية، من (B).

(225) (شيء ثالث): أثبتها من (C)(B).

(226) **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص46.

ولا عالم)، فدلّ على أن بينهما فرقاً، وإن كان إنّما يُقال على ما مضى، فأنتجت لفظة كان مفهوماً ثالثاً هو الماضي، والماضي بذاته هو "الزمان"، والماضي بغيره هو "الحركة"، فإنّها تمضي بمضي الزمان، فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى إلى وجود العالم.

قلنا: المفهوم الأصلي من اللفظين وجود ذات وعدم ذات، والأمر الثالث الذي به افتراق اللفظين نسبة لازمة بالقياس إلينا، بدليل أنّا لو قدّرنا عدم العالم في المستقبل ثمّ قدّرنا لنا بعد ذلك وجوداً ثانياً صحّ مِنّا حينئذ[227] أن نقول: (كان الله ولا عالم) سواء أردنا به العدم الأول أو العدم الثاني، وآية أنّ هذه نسبته أنّ المستقبل بعينه يجوز أن يصير ماضياً فيُعبّر عنه بلفظ الماضي، وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبتدأ إلّا مع تقدير قبل له، وذلك القبل الذي لا ينفك الوهم عنه يظن أنّه شيء موجود هو الزمان وهو كعجز الوهم عن تقدير تناهي الجسم من غير أن يكون ورائه بعد خلاء أو ملاء[228]. وفيه نظر؛ لأنّ النسبة التي بها افتراق اللفظين ليس إلّا الماضي والاستقبال إذ لا تعقل هنا نسبة بها يفترق هذان اللفظان عن سواهما، وهما[229] وصفان ذاتيان للزمان واتصاف غيره بهما بواسطته فيلزم بالضرورة أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى إلى وجود العالم، فالسؤال عائد بعينه.

فإن قُلتَ: ذلك الزمان مَوهُوم لا مُحقّق، فلا يلزم من تقدّمه تعالى عليه بزمان مَوهُوم ما ذكر من المحذور.

قلتُ: فحينئذ لا حاجة إلى ما ذكره من التطويل وارتكاب ما يعد مكابرة من أنّ قولنا: (كان الله تعالى ولا عالم) لا يدلّ إلّا على وجود ذات وعدم ذات، فليتأمل.

ثمّ قال -رحمه الله تعالى- صيغة ثانية لهم لإلزام قدم الزمان، وذكرنا مُحصّله[230]: هو أنّه لو كان الزمان حادثاً لأمْكن قبل خلق العالم وجود حركتين: إحداهما تنتهي إلى ابتداء خلق العالم

[227] (حينئذ): أثبتها من (C).
[228] **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص47.
[229] (وهما): ساقطة من (B).
[230] **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص49.

بمائة دورة، والأخرى تنتهي إليه بمائتي دورة مع كون الحركتين متساويتين في السرعة؛ لأنّه لو امتنع وجود حركتين شأنهما ما ذكرناه قبل خلق العالم فإمّا لذاتهما، وإمّا لأنّ الخالق عاجز عن خلقهما، والأول باطل؛ لأنّهما كانتا مُمكنتين بعد خلق العالم فلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي، وكذا الثاني؛ لأنّه تعالى قادر على خلقهما وقت خلق العالم فلزم انقلاب الباري تعالى من العجز إلى القدرة، وكلّ منهما محال، ولا يمكن أن تَبدأ الحركتان معاً؛ لاستحالة أن تبتدئ حركتان متساويتان في السرعة والبطء ثمّ تنتهيان إلى وقت واحد مع كون أعداد دوراتهما متفاوتة؛ لاستلزامه أن يكون الزائد مثل الناقص فقد حصل قبل خلق العالم امتدادان: أحدهما بحالة لا يمكن أن تحصل فيه إلّا مائة دورة، والآخر بحيث يمكن أن تحصل منه[231] مائتا دورة، وهذان الامتدادان المتفاوتان بالزيادة والنقصان لا حقيقة لهما إلّا الزمان، فيلزم أن يكون قبل وجود الزمان زمان وهو محال، فتعيّن كون الزمان قديماً، وهو مقدار الحركة وهي صفة قائمة بالجسم فيلزم قدم العالم.

ثمّ قال -رحمه الله تعالى-: الاعتراض عليه أنّ كلّ هذا مِن عمل الوهم وأقرب طريق في دفع المقابلة للزمان بالمكان، فإنّا نقول: هل كان في قدرة الله تعالى أن يخلق الفلك الأعلى في سمكه أكبر مِمّا خلقه بذراع؟! فإن قالوا: لا؛ فهو تعجيز، وإن قالوا: نعم؛ فَبِذرَاعَين وثلاثة أذرُع، فكذلك يرتقي إلى غير نهاية.

ونقولُ: في هذا إثبات بعد وراء العالم له مقدار وكمّية إذ الأكبر بِذرَاعَين لا يشغل ما شغله الأكبر بِذرَاع فوراء العالم بحُكمِ هذا كمِّيَّة فيستدعي ذا كمِّيَّة وهو الجسم أو الخلاء، فوراء العالم خلاء أو ملاء. وكذلك نقولُ: هل كان الله تعالى قادراً على أن يخلق كرة العالم أصغر مِمّا خلقه بذراع ثمّ بِذرَاعَين؟ وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفي من الخلاء والشغل للأحياز؟! إذ المَلاء المُنتفي عند نقصان ذِراعَين أكبر مِمّا ينتفي عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدّراً[232]، والخلاء

[231] في (C): فيه.
[232] في (B)(C): مقداراً.

ليس بشيء، فكيف يكون مقدّراً! وجوابنا في تخييل الوَهم تقدير الإمكانات الزمانية قبل وجود العالم كجوابكم في تخييل الوَهم تقديراً لإمكانات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق[233].

فإن قِيْلَ: نحن لا نقول: بأنّ ما ليس بمُمكن فهو مقدور، فكون العالم أكبر مِمّا عليه أو أصغر منه ليس بمُمكن فلا يكون مقدوراً.

قُلنا[234]: وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه:

- الوجه الأول: أنّ هذا مكابرة العقل فإنّ العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مِمّا هو عليه بذراع، ليس هو كتقدير الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم[235]، والمُمتنع هو الجمع[236] بين النفي والإثبات، وإليه ترجع المحالات كلّها فهو تحكّم فاسد[237].
- الوجه الثاني: أنّه إذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أصغر منه ولا أكبر، فوجوده على ما هو عليه واجب لا مُمكن، والواجب مُستغن عن العلّة فقوله بما قاله الدهريون[238] من نفي الصانع ونفي سبب هو مسبِّب الأسباب وليس هكذا مذهبكم.
- الوجه الثالث: هو أنّ الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله، فنقول: إنّه لو لم يكن وجود العالم قبل وجوده مُمكِناً بَل وافق الوجود الإمكان من غير زيادة ولا نقصان، فإن قُلتُم: فقد انتقل القديم من العجز إلى القدرة، قلنا: لأنّ الوجود لم يكن مُمكِناً فلم يكن مقدوراً، وامتناع حصول ما ليس مُمكِناً لا يدلّ على العجز، وإن قلتم: إنّه كيف كان مُمتَنعاً فصار مُمكِناً، قلنا: ولم يستحيل أن يكون مُمتنعاً في حال مُمكِناً في حال، وإن قلتم: الأحوال متساوية، قيل لكم: والمقادير متساوية،

---

[233] **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص50.

[234] (قُلنا): أثبتها من (B)(C).

[235] (والعدم): أثبتها من (B)(C).

[236] (هو الجمع): ساقطة من (B).

[237] (فهو تحكّم فاسد) في (B): بحكم فاسد.

[238] **الدهريون**: هم طائفة يقومون بإسناد الحوادث إلى الدهر واستقلال الدهر بالتأثير، والدهر عندهم: هو حركات الفلك، وأن العالم يدار بمقتضى تأثير هذ الحركات، وهم أنكروا الخالق والبعث والإعادة وقالوا بالطبع المحيي والدهر المفني، وقد حكى القرآن منهجهم بقوله: ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلا يَظُنُّونَ ﴾.الجاثية24. **ينظر**: الشهرستاني، الملل والنحل: (61/2)، وجمال الدين عبد الرحمن بن محمد الجوزي ت (597هـ)، تلبيس إبليس: (59/1)، دار الفكر للطباعة والنشر- بيروت، 2001م، ومحمد الفيومي، تأريخ الفكر الديني الجاهلي: (476/1).

فكيف يكون مقداراً مُمكِناً وأكبر منه أو أصغر بمقدار ظفر مُمتنِعاً فإن لم يستحل ذلك لم يستحل هذا، فهذا طريق المقاومة.

والتحقِيق في الجواب أنّ ما ذكروه من تقدير الإمكانات لا معنى له، وإنّما المُسَلّم أنّ الله تعالى قادر قديم لا يمتنع عليه الفعل أبداً أو أزلاً[239]، وليس في هذا القدر ما يوجب إثبات زمان مُمتد إلّا أن يضيف الوهم إليه بتلبسه شيئاً آخر انتهى كلامه[240].

وفي كلّ واحد من الوجوه الثلاثة التي أبطل بها عدم إمْكان كون العالم أكبر مِمّا هو عليه:

- **أمّا الاول**: فلِانّا لا نُسلِّم أنّ مرجع المحالات كلها هو الجمع بين النفي والاثبات ولو سُلِّم فيمكن أن يرجع ما نحن فيه إليه لأنّهم يزعمون أنّ هيولى[241] الأفلاك لا تقبل مقداراً أصغر أو أكبر مِمّا هي عليه فلو كان العالم أصغر أو أكبر مِمّا هو عليه لكانت مادة الأفلاك قابلة وغير قابلة لمقدار هو أصغر أو أكبر مِمّا هي عليه الآن.
- **وأمّا الثاني**: فلأنّه لا يلزم من وجوب كون العالم على القدر الذي هو عليه وامتناع أن يكون أصغر أو أكبر منه أن يكون مستغنياً عن السبب الموجود، فإنّ معنى وجوب مقداره المخصوص له وامتناع أن يكون أصغر أو أكبر مِمّا هو عليه أنّه إذا وجد بإيجاد الفاعل لا تُقبل مادته إلّا هذا المقدار المخصوص دون ما عداه مِمّا هو أكبر أو أصغر، وهذا المقدار من لوازم وجوده، وأين هذا من استلزام الاستغناء عن السبب الموجود؟
- **وأمّا الثالث**: فلِأنّ القول بأنّ العالم لم يكن قبل الوجود مُمكِناً بَل وافق الوجود الإمكان يستلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي، ولا نزاع في استحالته بخلاف القول بإمكان مقدار للعالم دون ما هو أزيد منه أو أنقص فإنّه لا استحالة فيه؛ لاحتمال أن لا تكون المادة قابلة لغير ذلك المقدار كما ذكروه فلا تَتمّ المقابلة؛ لظهور امتناع أحدهما دون الآخر.

---

(239) (أزلاً): ساقطة من (C)(B).

(240) **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص50.

(241) **الهيولى**: لفظ يوناني معناه أصل الشيء ومادته، وهي جوهر تقبل الصورة الجسمانية وليس لها في ذاتها صورة. **ينظر**: الغزالي، معيار العلوم: ص382، محمد عبد الرؤوف المنّاوي ت (1031 هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف: ص345، تحقيق: عبد الخالق ثروت، عالم الكتب– القاهرة، ط1، 1990م، وجميل صليبا، المعجم الفلسفي: (536/2).

لا يُقال: معنى قوله: لم يكن وجود العالم قبل وجوده مُمكِناً هو أنّ الوجود المقيّد بالحصول في الزمان السابق غير مُمكِن، وهو أخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود المُقيّد بالحصول في الزمان اللاحق، ولا يلزم من امتناع الأخصّ امتناع الأعَمّ، ولا من امتناع أحد المتغايرين امتناع الآخر، فجاز أن يمتنع وجوده المُقيّد بالحصول في الزمان السابق، ولا يمتنع وجوده مطلقاً في الزمان اللاحق، وليس فيه انقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي بَل الوجود المقيد بالحصول في الزمان السابق مُمتنِع دائماً، والوجود في الجملة في الزمان اللاحق مُمكِن دائماً، **لِأنّا نقول**: لو جاز كون الشيء الواحد مُمكِن الوجود في زمان مُمتنِع الوجود في زمان آخر بناء على أنّ الوجود في زمان سابق أخصّ من الوجود مطلقاً، ومغاير للوجود في زمان لاحق بحسب الإضافة، فلا يلزم من امتناع الوجود الأول امتناع ما هو أعَمّ منه، أو امتناع الوجود اللاحق لجاز استغناء الحوادث عن المُحدث لِجواز أن يمتنع وجودها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة، فلا حاجة لها إلى صانع يحدثها بَل ذواتها كافية في حدوثها، وفيه سَدّ لباب إثبات الصانع بالاستدلال عليه من مصنوعاته.

فأوْجه الاكتفاء في الجواز بما ذكره من التحقيق من أنّ الإمكانات المقدّرة أمور وَهمِيّة لا وجود لها في الخارج أصلاً، فلا يلزم قدم الزمان بَل المُسلّم أنّ الله تعالى قديم قادر لا يمتنع الفعل عليه أبداً، وهذا لا يقتضي وجود الزمان قبل وجود العالم؛ لأنّ معنى قدمه: هو أنّا لو قدرنا أزمنة لا نهاية لها كان الله تعالى موجوداً معها بأسرها، لا أنّه موجود فيها؛ لأنّ ذاته تعالى مُنزّهة عن أن تكون زمانيّة أو مكانيّة، ولا يلزم من تقدير الشيء وفرض وجوده وتحقّقه، ومِمّا يؤيد ذلك هو أنّه لو اعتبر في ماهيّة القديم والحادث تحقّق الزمان؛ فالزمان المعتبر: إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً، فإن كان قديماً: فإن اشترط في قدمه أن يكون له زمان آخر لزم أن يكون للزمان زمان، وإن لم يشترط فقد صار القديم معقولاً من غير اعتبار تحقّق الزمان، وإذا عقل القديم في موضع من غير اعتبار وجود الزمان، فليعقل مثله في حقِ الله تعالى وفي سائر الماهيات القديمة. وإن كان حادثاً: مع أنّه لا

يشترط في كونه حادثاً وجود زمان آخر لامتناع أن يكون للزمان زمان آخر، فاذا تحقّق تصوّر حدوث حادث من غير اعتبار وجود زمان، فليتصوّر مثله في حقِّ العالم وفي جميع الأمور الحادثة.

الوجه الثالث من وجوه استدلالهم على قدم العالم: هو أنّ العالم مُمكن الوجود في الأزل وإلّا لكان إمّا واجباً في الأزل فيلزم قدمه وهو المطلوب، أو مُمتنعاً[242] فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي وهو باطل بالضرورة، وكذلك صحة تأثير الباري تعالى في العالم[243] أزلي وإلّا لكان في الازل إمّا واجباً أو مُمتنعاً، والأول يستلزم المطلوب والثاني الانقلاب، وهو أي[244] ما ذكر من أزليّة إمكان العالم وأزليّة صحة تأثير الباري تعالى فيه يبطل دلائل القائلين بوجوب الحدوث. ثمّ نقول: لو كان العالم حادثاً لزم ترك الجود الذي هو إفاضة الوجود عليه مدّة لا تتناهى، وذلك لا يليق بالجواد المطلق[245].

وأُجيبُ: بأنّا لا نُسلِّم امتناع ترك الجود مدّة لا تتناهى، فإنّ المَبدأ عِندنا فاعل مختار لا غاية لفعله ولا علّة لصنعه، فيجوز أن يفعل كيف يشاء في أيّ وقت شاء. وأمّا الدليل على خلافه ولو سُلِّم فاللازم مِمّا ذكر أزليّة الإمكان وهي غير إمْكان الأزليّة وهي[246] غير مُستلزِمة له، وذلك لأنّا[247] إذا قلنا: إمْكانه أزلي أي ثابت أزلاً كان الأزل ظرفاً للإمكان، فيلزم أن يكون ذلك الشيء مُتّصفاً بالإمكان اتصافاً مستمرّاً غير مسبوق بعدم الاتصاف، وهو ثابت للعالم ولتأثير الباري تعالى وتقدّس[248] فيه أيضاً، وإذا قلنا: أزليّته مُمكنه كان الأزل ظرفاً لوجوده على معنى أنّ وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقاً بالعدم مُمكن، ومن المعلوم أنّ الأول لا يستلزم الثاني؛ لجواز أن يكون وجود الشيء في الجملة مُمكِناً إمكاناً مستمراً، ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار مُمكِناً

---

[242] (لكان إمّا واجباً في الأزل فيلزم قدمه وهو المطلوب أو ممتنعاً): ساقطة من (B).
[243] (في العالم): ساقطة من (B).
[244] (والثاني الانقلاب وهو أي): أثبتها من (C).
[245] **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص51.
[246] (وهي): أثبتها من (B).
[247] (لأنّا نقول): في (B).
[248] (تقدّس): ساقطة من (B)(C).

أصلاً بَل مُمتنعاً، ولا يلزم من هذا أن يكون ذلك الشـيء من قبيل المُمتنعات دون المُمكِنات؛ لأنّ المُمتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه، هذا هو المشهور بين القوم[249].

ورَدَّ على هذا الجواب[250] بعض الأفاضل من المتأخِّرين بإقامة الدليل على أنّ أزلية الإمكان مستلزِمة لإمكان الأزليّة، وقال: إمْكان الشيء إذا كان مُستمراً أزلاً لم يكن هو في ذاته مانِعاً عن قبول الوجود في شيء من أجزاء الأزل، فيكون عدم منعه منه أمراً مُستمِرّاً في جميع تلك الأجزاء، فإذا نظر إلى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها، بَل جاز اتصافه به في كلّ منها لا بَدلاً فقط بَل ومَعاً أيضاً، وجواز اتصافه به في كلّ منها مَعاً هو إمْكان اتصافه بالوجود المُستمرّ في جميع أجزاء الأزل بالنظر إلى ذاته، فأزليّة الإمْكان مُستلزمة لإمْكان الأزليّة. نعم، رُبّما امتنعت الأزليّة بسبب الغير، وذلك لا ينافي الإمْكان الذاتي، مثلاً: الحادث مُمكن أزليّته بالنظر إلى ذاته من حيث هو، ومُمتنع إذا أخذ الحادث مُقيّداً بحدوثه، فذات الحادث من حيث هو إمْكانه أزلي وأزليّته أيضاً مُمكنة، وإذا أخذت مع قيد الحدوث لم يكن لهذا الجميع إمْكان وجود أصلاً، لأنّ الحدوث أمر اعتباري يستحيل وجوده في الخارج، فالمَجموع من حيث هو مجموع مُمتنع لا مُمكن.

فإن قُلتَ: نحن نأخذ ذات الحادث لا وحده بَل مع الحدوث على أنّه قيد لا جزء ونقول: إنّه مُمتنِع[251] في الأزل ومُمكن فيما لا يزال.

قلتُ: الإمكان الذاتي مُعتبر بالقياس إلى ذات الشـيء من حيث هو، فإن أُخذ ذات الحادث وحده أو ذات المجموع فقد عرفت حالهما، وإن أُخذ ذات الحادث مقيّداً بقيد خارجي لم يتصوّر هناك إمْكان ذاتي، هذا ما ذكره بعبارته.

---

[249] في (C): القولُ.

[250] (وَرَدَّ على هذا الجواب) في (B)(C): واعترض عليه.

[251] (فإن قُلتَ: نحن نأخذ ذات الحادث لا وحده بَل مع الحدوث على أنّه قيد لا جزء ونقول إنّه مُمتنِع): ساقطة من المتن وكُتِبَت في الحاشية، من (B).

واعترض عليه بأنّ الأعراض السيّالة كالحركة وما يتبعها لا شكّ أنّها يمتنع اجتماع أجزائها في الوجود، وإلّا لكانت قارّة ولكلّ واحد من تلك الأجزاء إمْكان مُستمِر أزلاً، وإلّا لزم الانقلاب مع امتناع استمرارها أزلاً، وإلّا لم تكن طبيعتها على النقض وعدم الاستقرار، فثبت فيها أزليّة الإمكان بدون إمْكان الأزليّة، فانتقض الدليل بها.

إذا عرفت هذا، فنريد أن نُسمِعك بعض ما سنح لنا في هذا المقام، فنقول وبالله التوفيق: الموجود من الحركة والزمان وغيرهما من الأعراض السيّالة ليس له هويّة اتصاليّة، بَل أمر بسيط غير قابل للقسمة مستمرّ وغير مستقر، وبحسب استمراره وعدم استقراره يحصل في الخيال أمر مُمتد يحكم العقل بأنّه لو وجد ذلك الأمر المُمتد في الخارج امتنع اجتماع[252] أجزائه في الوجود، وهذا معنى كون تلك الأعراض غير قارة، فليس الأعراض السيّالة الموجودة في الخارج أجزاء لا خارجاً ولا فرضاً حتى ينتقض بها، وأمّا نفس تلك الأعراض فإنّها مستمرّة ويجوز استمرارها أزلاً نظراً إلى ذاتها، وإن استشكل هذا المعنى في الصوت واستبعد أن يكون الصوت الواحد المستمر بسيطاً غير منقسم، فاعلم أنّ السبب للقول بكون الحركة أمراً بسيطاً غير منقسم هو أنّه لو انقسم امتنع اجتماع[253] أجزائه في الوجود، وإلّا لكان قارّاً، وما يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود لا يكون موجوداً بالضرورة، فيلزم أن لا تكون الحركة موجودة في الخارج وهو باطل بالضرورة. وهذا البرهان جارٍ في جميع[254] الأعراض السيّالة صوتاً كان أو غيره، فلزم القول بكونه أمراً بسيطاً غير منقسم ومستمراً؛ لأنّه لمّا كان معلولاً لتموّج الهواء الذي هو حركة مخصوصة حاصلة من قرع أو قلع مخصوصين، وكانت الحركة مستمرّة كان معلولها أيضاً مستمراً بحسب استمرارها، فإذا انقطع تموِّجه ينعدم الصوت الحاصل فيه وإذا أدى تموِّجه إلى تموِّج هواء آخر مجاور له حصل صوت آخر، وهَلُمَّ جَرّاً إلى انقطاع التموِّجات، وليس الصوت الحاصل في التموّج الثاني هو

[252] (اجتماع): أثبتها من (C)(B).
[253] (اجتماع): ساقطة من (B).
[254] (جميع): أثبتها من (C)(B).

الصوت الأول الحاصل في التموّجِ الأول، وإلّا لزم انتقال العرض[255]، وهو مستحيل وكأنّ الاستبعاد إنّما نشأ من توَهّم كون الصوت الواحد عبارة عن الأصوات القائمة بالأهويّة المتجاورة إلى أن تنقطع، وليس كذلك فإنّها أصوات متعدّدة لتعدّد محالها، وكذلك الصوت المعروض للحروف المتعدّدة فإنّه في الحقيقة أصوات متعدّدة كلّ منها مُستمر زماناً، وحاصلة من تموّجات متعدّدة تحصل من آلات معدّة[256] في الحَلق لتموّج الهواء يتصل بعض تلك الأصوات بالبعض حِسّاً فنظن لذلك صوتاً واحداً.

فإن قِيْلَ: الحروف الآنية التي تعرض الأصوات عند انقطاعها كعروض الآن للزمان والنقط للخط لا شك أنّها موجودة؛ لكونها مسموعة ومُمكنة أزلاً، وإلّا لزم الانقلاب مع أنّها لا يمكن وجودها إلّا في الآن ولا يتصور استمرارها زماناً فضلاً عن استمرارها في الأزمِنة الغير المتناهية فما ذكره منقوض بها.

قُلنا له: إنّه يمنع كون امتناع وجودها في الزمان بحسب ذاته، ونقول: لم لا يجوز أن يكون عدم تصوّر استمرارها لأمر خارج من ذاته وإتمام النقض بها يتوقف على إثبات امتناع وجودها على الاستمرار نظراً إلى ذاتها فليتأمّل؟

لكن بقي في كلام ذلك الفاضل اشكال وهو أنّ إمكان الشيء ليس معناه جواز اتصافه بجميع أنحاء الوجود بَل معناه جواز اتصافه بوجود ما في الجملة، فيكفي في إمكان الشيء جواز اتصافه بالوجود الواقع في زمان متناه، فاللازم من كون إمكان الشيء مُستمِرّاً أزلاً هو أن لا يكون ذلك الشيء في ذاته مانعاً في شيء من أجزاء الأزل عن قبول الوجود الواقع في زمان متناه، فيكون عدم المنع عن قبول الوجود الواقع في زمان متناه مُستمِرّاً في جميع تلك الأجزاء، ولا نُسلِّم أنّه يلزم من ذلك أن لا يكون مانعاً عن قبول الوجود المُستمِر الواقع في جميع أجزاء الأزل فإنّ هذا اللزوم ليس

---

(255) **العَرض**: هو الذي ليس وجوده شرطاً لوجود الشيء، وما قام بغيره كاللون والطول، ويقابله الجوهر والذات فالجسم جوهر واللون عَرض، والعَرض ملازم لا ينفك عن الماهيّة، كالضّاحك بالنسبة إلى الإنسان. **ينظر**: ابن سينا، كتاب الحدود: ص43، والغزالي، معيار العلم: ص363، وأحمد مختار، معجم اللغة العربية: (1483/2).

(256) في (B): مُتعدّدة، في (C): معدودة.

بضروري ولا قام عليه بُرهان، بَل اللازم هو جواز الاتصاف بالوجود في كلّ جزء بدلاً، ولا يلزم منه جواز الاتصاف في جميع الأجزاء مَعاً.

ومَحصول ما ذكره الإمام الغزالي في تقرير هذا الوجه: هو أنّ إمكان وجود العالم أزلي، وإلّا لزم الانقلاب فإذا كان الإمكان أزليّاً فالمُمكن على وفق الإمكان لم يزل بمعنى إذا كان الإمكان أزلياً كان المُمكن أيضاً أزليّاً[257].

ولم يُبيِّن هذه الملازمة مع أنّها غير ظاهرة في نفسها، وبيّنها بعضهم بأنّه لو لم يكن أزليّاً بَل كان حادثاً استحال أن يكون أزليّاً لاستحالة كون الحادث أزليّاً، فلا يكون إمْكانه أزليّاً، وقد ثبت أنّه أزلي. وخلله ظاهر فإنّ المستحيل كونه أزليّاً على تقدير حدوثه هو ذات العالم من حيث إنّه مقيّد بقيد الحدوث لا ذاته من حيث هو، واللازم من كون إمْكانه أزليّاً على تقدير تسليمه هو أن يصح كون ذات العالم من حيث هو أزليّاً وهو لا ينافي في[258] استحالة أزليّته من حيث هو الحادث.

ثمّ إنّه -رحمه الله تعالى- لم يزد في الجواب على أن قال: العالم لم يزل مُمكن الحدوث فلا جرم ما من وقت إلّا ويتصوّر إحداثه فيه وإذا أخذ[259] موجوداً أبداً[260] لم يكن الواقع على وفق الإمكان، فليتأمل في توجيهه. وقد يجاب بأنّ قولنا: في كلّ العالم كقولهم في الحادث المعين فإن حَكَمتُم في الحادث المعين أنّه كان مُمتنعاً في الأزل ثمّ انقلب مُمكناً فيما لا يزال فنحن نقول: في كلّ العالم كذلك وإن حكمتم أنّه كان مُمكناً[261] في الأزل مع أنّه لم يجب حصوله في الأزل فكذلك هاهنا، وهذا الجواب لا يتمّ على ما ذكرنا من التقرير؛ لأنّ المُمكنات عندهم قسمان: قسم يكفي إمكانه الذاتي في فيضان الوجود عليه من المَبدأ من غير احتياج إلى الإمْكان الاستعدادي، وقسم يحتاج إلى استعداد المادة لحصوله فيها أو معها.

---

[257] **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص53.
[258] (في): أثبتها من (B)(C).
[259] في (B): قدّر.
[260] (أبداً): أثبتها من (B).
[261] (مُمكناً): أثبتها من (B)(C).

قالوا: والقسم الأول مُتهيِّىء[262] الوجود أزلاً لا نقصان في تهيّؤه، والمبدوء تام في فاعليته فلو لم يفض عليه من المَبدأ وجوده لزم ترك الجود. وأمّا القسم الثاني: فهو في الأزل غير مُتهيِّىء لقبول الوجودين[263] من المَبدأ بَل يتوقف على استعداد المادة فعدم إيجادها في الأزل لا ينافي الجود؛ لأنّ الجود إفادة ما ينبغي لمن ينبغي لا بعوض ولا بغرض، وقيل: تمام استعداد المادة لوجود الحوادث لا يكون إيجادها إفادة ما ينبغي لمن ينبغي حتى يكون ترك الإيجاد وترك الوجود.

الوجه الرابع من وجوه استدلالهم على قدم العالم: هو أنّ كلّ حادث مسبوق بالمادة، فلو لم تكن المادة قديمة لكان كلّ مادة مسبوقة بأُخرى لا إلى نهاية ولزم التسلسل في المواد المترتّبة المجتمعة في الوجود، وكل تسلسل[264] باطل بالبرهان والاتفاق، قالوا: فثبت لنا بهذا المقدار أنّ لنا قديماً سوى الله تعالى وصفاته[265]، وإن شئنا إثبات قدم الأجسام.

قلنا: المادة الأولى القديمة التي هي المُسمّاة بالهيُولى لا تخلو عن الصورة الجسميّة والنوعيّة فتكونان أيضاً قديمتين فيلزم قدم الجسم؛ لأنّ الجسم عبارة عمّا تركب من هذه الثلاثة، وإذا كان جميع الأجزاء الماديّة والصوريّة للشيء قديماً كان ذلك الشيء قديماً بالضرورة وهذا الاستدلال موقوف على إثبات الهيولى والصورة وأنّ الهيولى لا تخلو عن الصورة وإثبات[266] أنّ كلّ حادث مسبوق بالمادة، فلنذكر ما عوّلوا عليه في اثبات هذه المقدّمات من الأدلّة، وما يتوجّه عليها من الإيراد والإبطال ليظهر بطلان دليلهم. أمّا الهيولى: فزبدة ما احتجوا به على وجودها هو أنّهم قالوا: الجسم البسيط أي الذي لا يركّب من الأجسام المختلفة الطباع كالماء مثلاً لا يتركّب من أجزاء لا تتجزّأ وما في حكمها من الجواهر المنقسمة في جهة أو في وجهين فقط؛ لامتناع وجودها في الخارج فهو متصل في حد ذاته، فلو كان قائماً بذاته وكان حقيقة الجسم عبارة عنه لكان تفريق

---

[262] في (B): منتهى.
[263] في (C): الوجود.
[264] (وكل تسلسل): أثبتها من (C).
[265] (وصفاته): ساقطة من (B).
[266] (واثبات): أثبتها من (B).

الجسم إلى قسمين[267]: إعداماً له بالكلية وإيجاد جسمين آخرين[268]، وذلك لأنّ الجسم المتصل في حد ذاته إذا طرأ عليه الانفصال، وحصل هناك جسمان لا يكون ذلك المتصل الوحداني بلا منفصل باقياً بذاته ضرورة، ولم يكن هذان القسمان موجودين فيه بالفعل، وإلّا لكان ذا منفصل بالفعل لا متصلاً في حد ذاته فقد عدم ذلك المتصل الواحد بالكليّة، ووجد متصلان آخران من كتم العدم وهو باطل بالضرورة، فتعيّن أنّ هناك شيئاً آخر مشتركاً بين المتصل الأول وبين هذين المتصلين باقياً بعينه في الحالين لئلا يكون التفريق إعداماً بالكلية فيكون هو مع المتصل الواحد متصلاً واحداً، ومع المنفصلين منفصلاً مُتعدّداً فلا يكون ذلك الشيء في نفسه واحداً ولا متعدّداً ولا متصلاً ولا منفصلاً بَل هو في ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل في حد ذاته، فيكون واحداً بوحدته ومتعدّداً بتعدّده متصلاً مع اتصاله منفصلاً مع تعدّده وانفصال بعضه عن بعض، وإذا كان ذلك الشيء مع المتّصل الواحد متصلاً واحداً ومع المتصل المتعدّد متصلاً متعدّداً كان المتصل الواحد والمتعدّد مختصّاً به اختصاص الناعت بالمنعوت، فيكون محلّاً للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال، فيكون جوهر الامتناع كون العرض محلّاً للجوهر فهذا الجوهر الذي هو محل للجوهر المتصل في ذاته هو المُسمّى "بالهيولى الأولى"، وذلك الجوهر المتصل يُسمّى "صورة جسميّة"، والجسم المطلق مُركّب منها.

والجواب عنه بعد تسليم بطلان الجزء الذي لا يتجزّأ وما في حُكمه[269] أنّ انتفاء الجزء الذي لا يتجزّأ وما في حُكمه لا يستلزم أن يكون الجسم الذي يدّعى كونه بسيطاً كالماء متصلاً في نفسه بَل اللازم أحد الأمرين: إمّا كونه متصلاً في نفسه كما هو عند الحس فيكون جسماً مفرداً غير مُلتئم من أجسام، وإمّا كونه منتهياً في تركُّبه إلى أجسام مفردة، فلِمَ لا يجوز أن يكون الجسم الذي نحن بصدده مُركّباً من أجسام مفردة قابلة للقسمة الوهميّة دون الخارجية فلا يثبت وجود الهيولى؟

---

(267) في (B): جسمين.

(268) في (B): آخرين عن كتم العدم.

(269) (وما في حكمه): أثبتها من (C).

لا يقال: القسمة الوهميّة في كلّ جزء من تلك الأجزاء القابلة للانقسام الوهمي لحدث اثنينية[270]؛ لكون طباع كلّ منهما موافقاً لطباع الآخر وطباع سائر الأجزاء المنفصلة بالفعل؛ لأنّ الكلام في الجسم البسيط فتكون متشاركة إمّا في الامتناع عن قبول؛ الانفصال الخارجي أو في جواز قبوله لأنّ ذلك حكم الأمور المتحددة بالماهيّة، والأول باطل قطعاً فتعين الثاني فكلّ واحد من تلك الأجسام الصغار قابل للقسمة الفكية، وبه يحصل المطلوب الذي هو إثبات الهيولى، **لأنّا نقول**: لا نُسلِّم توافق الأجزاء في الماهيّة؛ لجواز أن تكون متخالفة في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزآن متوافقان في الماهيّة النوعيّة، واستبعاد تركّب الماء المتشابه الأجزاء في الحسّ من أجزاء متخالفة الحقائق بأسرها مِمّا لا يجدى في أمثال هذه المقامات.

ثمّ لو سلّمنا أنّ انتفاء الجزء الذي لا يتجزّئ وما في حُكمه يستلزم أن يكون الجسم الذي يدعى كونه بسيطاً كالماء مثلاً متصلاً واحداً، فلا نُسلِّم أنّ ذلك الأمر المُمتد إذا كان قائماً بذاته يلزم أن يكون تفريق الجسم إعداماً له بالكليّة وإيجاد جسمين آخرين عن كتم العدم.

قوله: لأنّ الجسم المتصل في حد ذاته إذا طرأ عليه الانفصال وحصل هنالك جسمان لا يكون ذلك المتصل الوحداني بلا منفصل باقياً بذاته، ولم يكن هذان القسمان موجودين فيه بالفعل. إن أُريد به أنّ المتصل الوحداني غير باقٍ مع صفة الوحدة والاتصال وأنّ القسمين لم يكونا حاصلين مع صفة التعدّد والانقسام فمُسلّم ولا يجدي نفعاً، وإن أُريد أنّ الذات المعروضة للاتصال أولاً ولم تبق حال الانفصال والذات المعروضة للانفصال لم يكن حاصلاً فمَمنوع، ودعوى الضرورة فيما خالف فيه جمّ غفير من العقلاء[271] غير مسموعة، بَل هو من قبيل اشتباه العارض بالمعروض.

---

(270) **الاثنينيّة**: هي كون الشّيء الواحد مشتملاً على حدَّين متقابلين كتقابل الفكر والعمل، وتقابل الخيال والحقيقة، وقيل: النَّزعة القائلة بوجود جوهرين مختلفين هما المادَّة والروح. **ينظر**: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون: (99/1)، وأحمد مختار، معجم اللغة العربية: (331/1).

(271) (فيما خالف فيه جمّ غفير من العقلاء): أثبتها من (B).

ثمّ إن سلّمنا ذلك لكن لا نُسلِّم أنّه لا يجوز أن يكون التفريق إعداماً للجسم الواحد[272] وإيجاداً لجسمين آخرين عن كتم العدم كما ذهب إليه عظيمهم أفلاطون[273]، ودعوى الضرورة ممنوعة[274]، وأمّا أنّ الهيولى لا تخلو عن الصورة فالحُجّة التي اعتمد عليها الشيخ أبو علي (ابن سينا)[275] هو أنّه لو وجدت الهيولى بدون الصورة لكانت حال كونها مجرّدة عن الصورة[276]، أمّا ذات وضع -أي مشار إليها بالإشارة الحسيّة أولاً- فإن كان الأول: يلزم أن تكون الهيولى جسماً -أي صورة جسميّة- لأنّها الجسم في بادئ الرأي لامتناع الجوهر الفرد وما في حُكمه، وإن كان الثاني: ولا شكّ أنّها قابلة للصورة الجسميّة إذ الكلام في هيولى الأجسام فإذا حصلت فيها الصورة الجسميّة فإمّا أن تحصل في جميع الأحياز أو لا تحصل في شيء منها أو تحصل في بعضها دون بعض، والأوّلان باطلان؛ لأنّ الهيولى المُنضَّمة إلى الجسميّة الحالة فيها جسم، وكلّ جسم لابُدَّ له من حيّز ولا يُمكن أن يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين أو أكثر، وكذا الأخير أيضاً باطل؛ لأنّ الهيولى على ذلك التقدير نسبتها إلى جميع الأحياز على السَّويّة، وكذا نسبة الصورة الجسميّة فإنّها تقتضي حيّزاً مطلقاً لا معيناً، فحصولها في بعض الأحيان دون بعض تخصيص بلا مُخصّص، لا يُقال: يجوز أن يكون هناك صورة نوعيّة[277] تحلّ في الهيولى مع حلول الصورة الجسميّة فيها فتخصّصها بحيز معين، لِأنّا **نقول**: الكلام في المواضع الجزئية كمواضع أجزاء الأرض فإنّ كلّ جزء منها إنّما هو في موضع جزئي، والصورة النوعيّة وإن عيّنت موضعها كليّاً إلّا أنّ نسبتها إلى جميع أجزاء ذلك الموضع الكلي على السّوية، فحصولها في بعضها دون بعض تخصيص بلا مُخصّص.

---

(272) (الواحد): أثبتها من (C).

(273) في (B): ذهب إليه جميع من اساطين القدماء كأفلاطون وغيره.

أفلاطون: وهو ابن أرسطن بن أرسطوقليس ولد باثينة، يُعدّ من كبار فلاسفة اليونان، مؤسس لأكاديمية أثينا التي هي أول معهد للتعليم العالي في العالم الغربي، معلمه سقراط وتلميذه أرسطو توفي سنة (347 ق.م). **ينظر**: أحمد بن القاسم أبو العباس ابن أبي أصيبعة ت (668هـ)، عيون الأنباء: ص80، دار مكتبة الحياة– بيروت، ولويس معلوف، المنجد في الإعلام: ص55، وعبد الرحمن بدوي، أفلاطون في الإسلام: ص173، دار الأندلس- بيروت، ط3، 1982م.

(274) (ودعوى الضرورة ممنوعة): أثبتها من (B)(C).

(275) (ابن سينا): المُحقّق أثبتها للأهمية.

(276) **ينظر**: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا ت (427هـ)، الاشارات والتنبيهات: ص88، تحقيق وترجمة: علي درسوي، محيي الدين ماجد، اكرم دميرلي، مطبعة ليتره- اسطنبول، سنه 2005.

(277) (نوعية): أثبتها من (B)(C).

والجواب: إنّا نختار أنّها غير مشار إليها بالإشارة الحسِّيَّة. قوله: فإذا حصلت فيها الصورة فإمّا أن تحصل في جميع الأحياز أو لا تحصل في شيء منها أو تحصل في البعض دون البعض.

قلنا: نختار الأوّل، ولا نُسلِّم لزوم كون الجسم الواحد في زمان واحد في مكانين أو أكثر، لجواز أن تكون الهيولى الخالية عن جميع الصور هيولى جميع الأجسام، وليس قبل ثبوت الجسميّة المُمتدّة في الأقطار أحياز مُتعدّدة حتى يقال: إنّ حصولها في بعضها دون بعض تخصيص بلا مخصّص بَل حصول الأحياز مع حصول[278] الأبعاد، فيجوز أن يحصل جميع الأبعاد مع هَيُولَاتها معاً، فيحصل جميع الأجسام في جميع الأحياز، وتخصيص الأنواع لأحيازها المعينة بسبب صورة نوعيّة لحقتها مع الصور الجسميّة وخصّصتها[279] بأحيازها المعيّنة. قوله: الكلام في المواضع الجزئية لا يفيد شيئاً؛ لأنّه إن أراد أنّ المطلوب أمر يخصّص كلّ واحد من الأجزاء المفروضة للعنصر الكلي بواحد من أجزاء حيّز الكل، قلنا: تلك الأجزاء مفروضة فيه لا موجودة حتى يكون لها حيّز ويطلب لاختصاصها باحتيازها مخصّص، وإن أراد أنّ المقصود أمر يُخصّص الأجزاء الحاصلة بالفعل لأحيازها فذلك يُخصّص[280] الدليل لهيولى أجزاء العناصر الكليّة، فاللازم من الدليل حينئذ أن لا يجوز خلو هيولى أجزاء العناصر عن الصورة الجسميّة، والمدعى هو امتناع الخلو مطلقاً، ويمكن دفعه أيضاً بأنّه يجوز أنّ تقارن للهيولى صورة أُخرى تخصّصها بأحد المواضع الجزئيّة أو تتّصف الهيولى في حال تجرّدها بأوصاف مُتعاقبة يقتضي أحدها تخصّصها بأحد المواضع الجزئيّة بعد حلول الصورة فيها.

فإن قِيْلَ: الهيولى الموصوفة بتلك الأوصاف إن تخصّصت بموضع معين وحصلت فيه فهي غير متجرّدة، وإن لم تتخصّص فنسبتها مع الأوصاف إلى جميع المواضع واحدة.

---

[278] (الأحياز مع حصول): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

[279] (وخصصها): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

[280] (يُخصّص): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

قُلنا: نختار الشق الثاني، ونمنع[281] كون نسبتها مع تلك الأوصاف إلى جميع المواضع واحدة، ولِمَ لا يجوز أن يقال: تلك الصفات لا تخصّص الهيولى بوضع لا تُخصِّصها في موضع بَل تعدّاها لوضع معين وحصول في موضع معين حتى إذ انتهت السلسلة إلى الصفة الأخيرة تمّ استعدادها للحصول في موضع معين مع حلول الصورة الجسميّة فيها؟ هذا كلّه إذا جرينا معهم على قانونهم من[282] نفي الفاعل المختار، وأمّا على أصلنا فلا حاجة إلى ما ذكر بَل نقول في الجسميّة: إذا حلّت في الهيولى تخصّصت بحيّز معين بإرادة الفاعل المختار الذي أوجد الجسميّة فيها باختياره، وأمّا إن كان حادث فهو مسبوق بالمادة، فلهم في ذلك طريقان:

- **الطريق الأول** أنّهم قالوا: كلّ حادث فهو قبل وجوده مُمكن، وإلّا لزم الانقلاب، وليس الإمكان شيئاً معقولاً بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بَل هو أمر إضافي يكون للشيء بالقياس إلى وجوده، والأمور الإضافية أعراض، والأعراض لا توجد إلّا في موضوعاتها، فلابُدَّ لإمكان الحادث قبل وجود الحادث من محلٍّ يقوم به، وليس ذلك المحلّ نفس ذلك الحادث إذ لا يتصوّر كونه محلاً لشيء قبل وجوده ولا أمر إلّا تعلّق له بالحادث أصلاً إذ ما لا تعلّق له به أصلاً لا يصحّ كونه محلاً لإمكانه قطعاً[283]، ولا أمراً متعلّقاً به إذا كان منفصلاً عنه ومُبايناً له في الوجود كالفاعل مثلاً؛ لأنّ صفة الشيء لا تقوم بما يباينه، فتعيّن أنّ ذلك المحل أمر متصل به اتصالاً تاماً حتى يصح قيام إمْكانه به وهو المادة.

والجواب عنه أن يقال قولكم: كلّ حادث فهو قبل حدوثه مُمكن. إن أريد به أنّه قبل وجوده في الخارج أو في الذهن متّصف بالإمكان فمَمنوع. قولكم: وإلّا لزم الانقلاب.

قُلنا: ممنوع وإنّما يلزم الانقلاب لو كان المحل ثابتاً في الجملة ولم يتّصف بالإمْكان فحينئذ يلزم اتصافه بالوجوب والامتناع لضرورة الحصر، وأمّا إذا لم يكن ثابتاً لا في الذهن ولا في الخارج فلا يلزم من عدم اتصافه بالإمكان اتصافه؛ إمّا بالواجب أو الامتناع لأنّ ثبوت الوصف

---

[281] في (B): ويمتنع.

[282] في (B): مع.

[283] (قطعاً): أثبتها من (B)(C).

للموصوف فرع ثبوت الموصوف في نفسه، فإذا لم يكن الموصوف ثابتاً بوجه من الوجوه[284] لصحّ سلب كلّ واحد من الثلاثة عنه، والانحصار فيها بالنسبة إلى ما هو ثابت في الجملة. وإن أُريد أنّه عند وجوده في الذهن وقبل وجوده في الخارج مُمكن.

قلنا: مُسلّم ولكن حينئذ إمْكانه قائم بذلك الموجود في الذهن، فإنّ الإمكان من الاعتبارات العقليّة التي لا وجود لها في الخارج، وإلّا لزم التسلسل فجاز قيامها بما هو موجود في الذهن.

لا يُقَال: إذا لم يكن الحادث قبل وجوده في الذهن وفي الخارج مُمكناً لم يكن الإمكان لازماً لماهيّته. **لِأنّا نقول**: معنى كون الإمكان لازماً لماهيّة المُمكن هو أنّه كلّما تحقّق اللزوم في الذهن أو في الخارج كان اللازم ثابتاً له[285] مع امتناع أن لا يكون ثابتاً له لا أنّه يكون ثابتاً له سواء كان الملزوم متحققاً أو لا فإنّه باطل عند ضرورة العقل.

ولا يقال: الإمكان عبارة عن عدم اقتضاء الوجود، والعدم وهو أمر سلبي.

فَقولنا: الحادث مُمكن موجبة سالبة المحمول ولا اعتبار لعدم حرف السلب في اللفظ، والموجبة السالبة المحمول تساوي السالبة[286] في عدم اقتضاء ثبوت الموضوع، فلو لم يكن الحادث قبل ثبوته في الخارج أو الذهن مُمكناً لم يكن عدم إمكانه لعدم ثبوته في الخارج والذهن؛ لأنّ عدم ثبوته في شيء منها[287] لا يقتضي انتفاء هذا المعنى السلبي عنه كما عرفت، بَل لانتفاء هذا المعنى السلبي عنه في نفس الأمر فيلزم انتفاؤه أيضاً حال وجوده وهو باطل.

لِأنّا نقول: لو كان الإمكان عبارة عن مجرّد ما ذكر من المعنى السلبي لكان المُمتنع حال عدم ثبوته في الذهن مُمكناً؛ لاتِّصافه حينئذ بهذا السلب إذ عند انتفائه عن الذهن لا يوصف باقتضاء العدم؛ لأنّ الاقتضاء وصف ثبوتي يقتضي ثبوت الموصوف في الجملة، فيكون متصفاً بعدم اقتضاء العدم ولإخفاء في اتصافه بعدم اقتضاء الوجود أيضاً، فيكون مُتّصفاً بعدم اقتضائهما؛ فيلزم أن يكون مُمكناً.

---

[284] (بوجه من الوجوه): أثبتها من (B)(C).
[285] (له): ساقطة من (B).
[286] (السالبة): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).
[287] (في شيء منها): ساقطة من (B).

فَإذن الإمكان ليس هذا المعنى السلبي بَل هو قابليّة الوجود والعدم نظراً إلى ذاته، ويكون هذا السلب لازماً لهذا المعنى الوجودي يعبّر عنه بهذا، ثمّ إنّ الشيخ (ابن سينا) أورَد في الشفاء تفصيلاً يتوهّم أنّه يندفع به ما ذكرنا من الجواب، وهو أنّ الإمكان بالقياس إلى الوجود، والوجود على ضربين(288): وجود بالذات: كوجود الجسم في نفسه، ووجود بالعرض: كوجود الجسم الأبيض.

أمّا الإمكان بالقياس إلى وجود بالعرض: فهو يكون للشيء بالقياس إلى وجود شيء آخر له أو بالقياس إلى صيرورته موجوداً آخر كما يقال: الجسم يمكن أن يوجد أبيض أو يوجد له البياض، أو يقال: الماء يمكن أن يصير هواء، والمادة يمكن أن توجد لها الصورة، وجميع هذه الامكانات محتاجة إلى موضوع موجود معها، وهو محلها إذ لابُدَّ أن يوجد الشيء حتى يُمكِن أن يكون شيئاً آخر.

وأمّا الإمكان بالقياس إلى وجود بالذات: فيكون للشيء بالقياس إلى وجوده في نفسه فلا يخلو إمّا أن يوجد ذلك الشيء في موضوع أو مادة أو مع مادة كالبياض والصورة والنفس(289)، ولا شكّ أنّ هذه الإمكانات أيضاً محتاجة إلى موضوع يكون حامل إمْكان وجود ذلك الشيء؛ لأنّ المُمكن بهذه الإمكانات كان قبل وجوده مُمكناً أن يوجد لكنّه لا يوجد إلّا في غيره كالعرض والصورة، أو مع غيره كالنفس، فلمّا أمْكن قبل حدوثه أن يوجد أمْكن قبل حدوثه أن يوجد قائماً بغيره، أو مع غيره فلا يتصوّر إمْكان وجوده قائماً بغيره أو مع غيره إلّا إذا وجد ذلك الغير فإنّه لو كان معدوماً لاستحال قيامه به أو معه، فذلك الغير الموجود مع إمْكان وجوده بالعرض يكون حامل ذلك الإمْكان، وأمّا أن لا يكون ذلك الشيء موجوداً في موضوع أو مادة أو مع مادة بَل يكون قائماً بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة، ومثل هذا الشيء لا يجوز أن يكون حادثاً؛ لأنّه لو

---

(288) **ينظر**: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا ت (427هـ)، ما بعد الطبيعة - كتاب الشفاء: (35/1)، تحقيق وترجمة: محيي الدين ماجد، أكرم دميرلي، عمر تول كر، مطبعة ليتره- إسطنبول، 2013م.

(289) **النفس**: جرم طبيعي ذو آلة قابل للحياة، وقيل: اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات، وعلى معنى يشترك فيه الإنسان والملائكة السماوية. وقد قسم الجرجاني النفس على خمسة أقسام: الأمَّارة، اللوّامة، المطمئنة، النباتيّة، الحيوانيّة. **ينظر**: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية: ص165، وابن سينا، كتاب الحدود: 31، والجرجاني، التعريفات: ص243.

كان حادثاً لكان مسبوقاً بإمْكان لا محالة لاستحالة الانقلاب، وإمْكانه لا يُمكن أن يتعلّق بموضوع دون موضوع إذ لا علاقة له بشيء، فيلزم أن يكون إمْكانه جوهراً قائماً بنفسه، وذلك معلوم البطلان؛ لأنّ الجوهر من حيث ماهيّته لا يكون مضافاً إلى الغير، والإمكان مضاف، ولمّا[290] تبيّن أنّ مثل ذلك الشيء لا يكون حادثاً فهو إن كان موجوداً كان دائم الذات، وإن لم يكن موجوداً كان مُمتنع الوجود، ولا يخفى عليك أنّه إطناب لا فائدة فيه ورجوع بالآخرة إلى ما لا يكون موجوداً في موضوع أو[291] مادة أو مع مادة لا يجوز أن يكون حادثاً؛ لكونه مُمكناً قبل وجوده وامتناع قيام إمْكانه بنفسه وبذلك الحادث قبل وجوده، وقد عرفت ما فيه[292] بطلانه وأنّ الإمكان أمر اعتباري لا يستدعي محلّاً موجوداً في الخارج[293].

وأيضاً، لقائل أن يقول: قوله: وجميع هذه الإمكانات محتاجة إلى موضوع موجود معها، مَمنوع. قوله: إذ لابُدَّ أن يُوجد الشيء حتى يمكن أن يكون شيئاً آخر، غير مُسلّم، ولِمَ لا يكفي إمْكان الشيء في إمْكان أن يكون شيئاً آخر، وأي حاجة في ذلك إلى وجوده؟ وما ذكره الحكيم المُحقِّق نصير الدين الطوسي من أنّ الإمْكان وإن كان أمراً عقليّاً لكنّه متعلّق بشيء خارجي، فمن حيث تعلّقه بالشيء الخارجي يدلّ على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه.

فيُرَدّ عليه: أنّ الإمكان المتعلّق بالشيء الخارجي هو إمْكان وجود شيء[294] في آخر أو مع آخر، وأمّا إمْكان وجود الشيء في نفسه فهو لا يتعلّق بالشيء الخارجي، فجاز أن يكون الحادث شيئاً لا يتعلّق بآخر لا بالحلول فيه ولا بجعله آلة لاستكمال صفته[295]، فلا يثبت كونه مسبوقاً بالمادة، وإن تشبَّث بما نُقل عن الشيخ من أنّ ما لا تعلّق له بشيء من الموضوع والمادة لا يكون حادثاً، فقد عرفت حاله[296]، وأيضاً معنى تعلق الإمْكان بالشيء الخارجي هو تعلّق إمْكان وجود

---

[290] في (C)(B): ولمّا، وفي (A): وبما.
[291] (أو): أثبتها من (C)(B).
[292] (ما فيه): أثبتها من (C)(B).
[293] (بطلانه وأنّ الإمكان أمر اعتباري لا يستدعي محلّاً موجوداً في الخارج): ساقطة من (B).
[294] (شيء): أثبتها من (C)(B).
[295] (لاستكمال صفته) في (C)(B): لاستكماله.
[296] في (C)(B): حالة ضعفه.

شيء في آخر أو مع شيء آخر ولإخفاء في أنّ هذا التعليق لا يستلزم وجود ذلك الآخر بَل يكفيه إمْكان وجوده، فليتأمل[297].

- **الطريق الثاني** قالوا: المُمكن إن كان إمْكانه الذاتي كافياً في فيضان وجوده عن واجب الوجود لذاته وحده كإمْكان العقل الأول أو مع شرط قديم كإمْكان العقل الثاني مثلاً يدوم بدوام سببه؛ لأنّ المَبدأ تامُّ الفيض لا قصور في فاعليته[298] ولا يخلّ هناك، وقد فرضنا أنّ إمْكانه الذاتي كافٍ في فيضان الوجود منه أو منه مع ما يلزمه، فلو اختصّ وجوده بحين دون حين لزم تخلّف المعلول عن علّته التامّة، وإن لم يكن كافياً توقّف فيضان الوجود، عليه من المَبدأ القديم على شرائط حادثة حتى تستعد الماهيّة لقبول الموجود من واجب الوجود فكان لمثل هذا المُمكن إمكانان:

أحدهما: الإمْكان الذاتي اللازم[299] لماهيّته.

الثاني: الاستعداد التام الذي يحصل له عند وجود الشرائط وارتفاع الموانع.

وتلك الشرائط الحادثة لابُدَّ أن يكون كلّ منها مسبوقاً بآخر سبقاً زمانيّاً لا إلى نهاية، إذ لو لم يكن كذلك بَل انتهت إلى حادث لا يكون مسبوقاً بحادث آخر سبقاً زمانيّاً، فلا يخلو من أن تكون العلّة التامة لذلك الحادث قديمة أو حادثة، وعلى الأول يلزم انقلاب الحادث قديماً، وعلى الثاني يكون اللامسبوق بحادث مسبوقاً به، هذا خُلْف.

ويحصل بحسب تلك الحوادث حالات مقرّبة لذلك المُمكن من الوجود متفاوتة بالقرب والبعد من الاستعدادات وهذه[300] الاستعدادات المتفاوتة بالقرب والبعد لا تكون معدومة؛ لامتناع التفاوت بالقرب والبعد في المَعدوم فهي موجودة، ولا يجوز أن تكون قائمة بذلك المُمكن؛ لأنّه لم يوجد بعد بَل تكون قائمة بموجود آخر، وذلك الموجود إمّا أن يكون له تعلّق بذلك الحادث بأن يوجد فيه أو معه أو لا!، والثاني ضروري البطلان، فتعين الأوّل وهو المعني بالمادة.

---

(297) لمزيد بيان عن ما ذكره الشيخ ابن سينا، **ينظر**: كتاب الشفاء: (67/1).
(298) (تامُّ الفيض لا قصور في فاعليته) في (B)(C): تامُّ في فاعليّته لا قصور في فيضه.
(299) (اللازم): ساقطة من (B).
(300) في (B)(C): وتلك.

فإن قُلتَ: لِمَ لا يجوز أن تكون تلك الحوادث المقرّبة لذلك المُمكن إلى الوجود أمور قائمة بنفسها لا تعلّق لها بالمحلّ أصلاً، ويكون اختصاصها بحادث دون حادث بسبب خصوصيّات تلك الحوادث المتعاقبة إلى حدٍّ معين من حدود تلك السلسلة؟

قلتُ: لأنّه لا يتصوّر قرب المعدوم من الموجود على مراتب مختلفة غير متناهية حال كونه معدوماً إلّا إذا كان هناك أمر يتعلّق وجوده به، إمّا بأنّ يوجد فيه أو معه وتوارد عليه حالات غير متناهية متهيّئة لوجوده وهي المسمّاة بالاستعدادات؛ لأنّ القرب بالحقيقة صفة لذلك المحل فإنّ المَحل هو الذي يقرب من وجود الحال فيه على تلك المراتب، هذا غاية ما قيل في هذا المقام، والجواب: إنّ ما ذُكر بناء على نفي القادر المختار والقول بأنّ المبدأ موجب تامُّ الفيض بالنسبة إلى جميع المُمكنات فلا يختص إيجاده ببعض دون بعض إلّا لاختلاف استعدادات القوابل وهو مَمنوع، بَل المَبدأ مختار يفعل ما يشاء بمجرد إرادته من غير سبق استعداد[301]، على أنّا لا نُسلِّم أنّه يحصل بحسب تلك الشروط الحادثة حالات موجودة مقرّبة لذلك المُمكن من الوجود بَل الحاصل قرب ذلك المعدوم المُمكن من الوجود، ولا نُسلِّم أنّه موجود في الخارج حتى يحتاج إلى مَحلٍّ موجود بَل هو أمر اعتباري لا تَحقّق له في الأعيان ويتّصِف به ذلك المُمكن حال عدمه في الخارج إذا وُجد في الذهن، وأمّا[302] إذا لم يوجد في الذهن أيضاً فحينئذ لا موصوف ولا اتصاف، وكون القرب متفاوتاً لا يدلّ على ثبوته في الخارج، وكم من معدومات خارجيّة تتّصِف بالتفاوت؟ ولا نُسلِّم أيضاً[303] أنّه لا يتصوّر قرب المعدوم من الوجود على مراتب مختلفة حال كونه معدوماً إلّا إذا كان هناك أمر يتعلّق وجوده به بَل المُحتاج إلى المَحل هو قرب المعدوم المتعلّق بالمَحل، وأمّا ما لا تعلّق له بالمَحل أصلاً فهو حال كونه معدوماً في الخارج وفي الذهن لا يتّصِف بالقرب إلى الوجود؛ لأنّ ما لا ثبوت له بوجه امتنع اتصافه بوصف ثبوتي، حقيقيّاً كان أو اعتباريّاً، وأمّا حال وجوده في الذهن

[301] (من غير سبق استعداد): أثبتها من (B)(C).
[302] (وأمّا): أثبتها من (B)(C).
[303] (أيضاً): ساقطة من (B).

فَقْرْبه قائم به من غير تعلّق بالمَحل أصلاً إذ ليس موجوداً في الخارج حتى يحتاج إلى مَحلٍّ موجود فيه كما عرفت[304].

إذا عرفت هذا، فلنرجع إلى ما كُنا نحن بصدده وهو الجواب عن استدلالهم الرابع على قِدَم العالم، **فنقول**: أولاً: لا نُسلِّم أنّ كلّ حادث مسبوق بالمادة، وما ذكر من الطريقين على ثبوته فقد عرفت فساده، ولا نسلِّم أيضاً وجود الهيولى وما ذكروا من الدليل عليه فقد عرفت[305] ضعفه[306] وأنّه غير تام، ولو سُلِّم وجودها، فلا نُسلِّم أنّها لا تخلو عن الصورة حتى يثبت قِدَم الجسم، وما ذكروا من الدليل عليه[307] فقد مرّ ضعفه[308] وأنّه غير تام.

[304] (كما عرفت): ساقطة من (B).
[305] في (C): تبيّن.
[306] (ضعفه): أثبتها من (B)(C).
[307] (وما ذكروا من الدليل عليه) في (B)(C): وما استدلوا به عليه.
[308] (ضعفه): أثبتها من (C).

الْفَصْلُ الثَّالِثُ

فِيْ إِبْطَالِ قَوْلِهِمْ: فِيْ أَبَدِيَّةِ الْعَالَمِ

والأدلّة الأربعة التي ذُكرت في الأزلّيّة جارية هنا أيضاً بأدنى تغيير وتصرّف فيها، وكذا الأجوبة، ومعتمدهم في هذه المسألة أيضاً تلك الشبه[309].

التقرير الأول: أنّ جميع ما لابُدَّ منه للباري تعالى في إيجاد العالم حاصل له في الأزل كما مرّ تقريره[310]، فلو عدم العالم لكان إمّا مع بقاء الذات على ما كان عليه في الأزل، فيلزم تخلّف المعلول عن العلّة وهو ظاهر الاستحالة، أو بدون بقائه على ما كان عليه في الأزل، فيلزم تغيره وهو أيضاً مستحيل. **وجوابه**: أنّ ما ذُكِر إنّما هو على تقدير كون المُبتدأ مُوجباً، وأمّا إذا كان مختاراً فيجوز أن يقال: من جملة ما لابُدَّ منه[311] في إيجاد العالم تعلّق إرادته في الأزل بوجوده في الوقت المعين، وبعد انقضاء ذلك الوقت لا تبقى علّته التامّة فينعدم العالم ولا يلزم تغيّر الواجب؛ لأنّ تغيّر الوقت الذي هو أمر وهمي لا يوجب تغيّره، أو يقال: من جملة ما لابُدَّ منه في إيجاد العالم هو تعلّق إرادته فيما لايزال بإيجاده إمّا بأن يمنع لزوم التسلسل بناء على أنّ الفاعل بالاختيار إذا أوجَد شيئاً باختياره لا يحتاج في تعلّق إرادته إلى أمر غير ذاته يرجِّح ذلك التعلق كما مرّ تقريره، وإمّا بأن يلتزم التسلسل في التعلّقات ويمنع بطلانه إمّا لأنّها أمور اعتباريّة أو لأنها يجوز أن تكون متعاقبة ثمّ[312] ينقطع ذلك التعليق فينعدم العالم لزوال علّته التامّة، ولا يلزم من تغيّر التعلّق تغيّر في ذاته؛ لأنّه من الإضافات غير اللازمة كمعيّته مع الحادث المعين.

والتقرير الثاني: أنّه لو عدم الزمان بعد وجوده لكان عدمه بعد وجوده بعديّة يمتنع أن يجامع معها البعد القبل، والبعديّة التي كذلك لا تكون إلّا بالزمان، فيكون الزمان موجوداً حينما فرض معدوماً، هذا خُلْف، وإذا كان الزمان لا يجوز عليه أن ينعدم بعد وجوده وهو مقدار الحركة

---

[309] (ومعتمدهم في هذه المسائلة أيضا تلك الشبه): أثبتها من (B)(C).
[310] (تقريره): ساقطة من (B).
[311] (منه): ساقطة من (B).
[312] في (B): لم.

كانت الحركة أيضاً لا تنعدم بعد وجودها، فيكون محلّها أعني الجسم أيضاً لا ينعدم وهو المطلوب.
وجوابه: ظاهر ممّا قدمناه.

والتقرير الثالث: أنّ العالم مُمكن الوجود أبداً، وإلّا لزم الانقلاب، فلو لم يكن أبديّاً لزم ترك الجود الذي هو إفاضة الوجود عليه مع استحقاقه له، وذلك لا يليق بالجواد المطلق. **وجوابه**: ما قدّمناه[313] من منع امتناع ترك الجود.

والتقرير الرابع: أنّ كلّ ما عُدِمَ بعد الوجود فهو مُمكن بعد وجوده[314]؛ لاستحالة الانقلاب، ولا يجوز قيام إمْكانه حينئذ[315] بنفسه؛ لأنّه أمر إضافي، ولا بذلك المعدوم لامتناع قيام الموجود بالمعدوم، ولا بما لا تعلّق له بذلك المُمكن ولا بما يتعلّق به إذا كان منفصلاً عنه مُبايناً له في الوجود، فتعيّن قيامه بما يتصل به اتصالاً تامّاً فهو المادة وهي مستلزمة للصورة، والمُركّب منهما جسم فيلزم وجود العالم حينما فرض معدوماً، هذا خُلْف. **وجوابه**: أنّ الامكان أمر اعتباري لا يستدعي محلّاً موجوداً في الخارج، وتحقيقه ما قدّمناه[316] فليتذكّر، ونُقِلَ عنهم في هذه المسألة دليلان آخران:

أحدهما: ما نُسِبَ إلى جالينوس وهو أنّه قال: لو كانت الشمس تقبل الانعدام لكان يلحقهما ذبول على طول الزمان، ولو كان يلحقها ذبول لظهر فيها في مدّة الأرصاد المتوالية التي بينها دهور[317] طويلة، فلو كانت الشمس تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مُدّة الأرصاد المتوالية التي بينها مدّة طويلة، والتالي باطل، فالمقدّم مثله، أمّا بطلان التالي فلأنّ الأرصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف السنين لم تدلّ إلّا على هذا المقدار. وجوابه: أن نمنع الشرطيّة القائلة بأنّه لو كانت تقبل الانعدام لكان يلحقها ذبول ولم لا يجوز أن يعدم بعض الأشياء من غير ذبول[318]؟ ولو سلِّمت فلا

---

[313] في (B)(C): أسلفناه.
[314] في (B)(C): الوجود.
[315] (حينئذ): ساقطة من (B).
[316] في (B): ذكرناه.
[317] في (B): مدّة.
[318] (ولم لا يجوز أن يعدم بعض الأشياء من غير ذبول): ساقطة من (B).

نُسلِّم شرطية الثانية[319] القائلة بأنّها لو لحقها ذبول لظهر فيها في مُدّة الأرصاد فإنّ كلّ ما يلحقها ذبول لا يلزم أن يلحقها في جميع الأوقات؛ لجواز أن يلحقها عند إشرافها على الانعدام والفساد، وأمّا قبل ذلك فتبقى على مقدارها الأول ولو سُلِّم لحوقها في جميع الأوقات، فلِمَ لا يجوز أن يكون الذبول في القلّة بحيث لا يُدرك في تلك المُدّة الطويلة؛ لأنّ مقدارها لم[320] يعرف إلّا بالتقريب، فلا يدرك تفاوت ما نقص بالذّبول؛ لقلّته؟

الثاني: والظاهر أنّه شُبهة كلاميّة لا فلسفيّة وأنّهم قالوا: لو[321] كلّ قائم بنفسه يكون وجوده لا في مَحل لا ينعدم بعد وجوده سواء كان قديماً أو حادثاً؛ لأنّ كلّ ما ينعدم بعد الوجود فلابُدَّ أن يكون له سبب مُعدم؛ لأنّ اختصاص عدمه بذلك الوقت المقدّر دون ما قبله أو بعده لو وقع لا لمؤثر لكان المُمكن واقعاً لمؤثر وهو ضروري الاستحالة، وذلك السبب لا يجوز أن يكون نفسه؛ لأنّ ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب أن لا توجد ابتداء؛ لأنّ ما يقتضيه ذات الشيء من حيث هو لا يمكن مفارقته ولا طرو ضدّه كما ذهب إليه المعتزلة من أنّ الفناء ضدٌّ للعالم يخلقه تعالى لا في مَحل فينعدم العالم دفعة وينعدم الفناء المخلوق بنفسه؛ لأنّ الفناء ليس أمراً من شأنه الوجود حتى يقدر خلقه، ولو سُلِّم فلِمَ ينعدم[322] بنفسه من غير معدوم؟ ولو كان كذلك لِمَ يجود ابتداء لاقتضاء ذاته عدمه؟ وأيضاً لو خلق في ذات العالم بأن يَحل فيه كان مجتمعاً معه ولو في لحظة فلا يكون ضدّاً له فلا يفنيه ولو خلق لا في ذات العالم ولا في مَحل، فمن أين يضاد وجوده وجود العالم؟ وأيضاً التضاد حاصل من الجانبين، وكلّ واحد منهما قابل للعدم فليس انتفاؤه بذلك الضدّ أولى من انتفاء ذلك الضدّ به ولا زوال شرطه[323]، لأنّا ننقل الكلام إلى ذلك الشرط الزائل فيكون زواله أيضاً بزوال شرطه وهَلُمَّ جَرّاً فيلزم وجود أمور غير متناهية بعضها شرط لبعض[324]، لا يقال: هذا لا يدفع ما ذهب إليه الأشاعرة من أنّ الاعراض لا تبقى زمانين، ومن جملتها ما هو شرط بقاء

---

[319] (الثانية): أثبتها من (C).
[320] في (B): ما.
[321] (وأنّهم قالوا لو): ساقطة من (B).
[322] في (B)(C): يعدم.
[323] في (B): الشرطية.
[324] (بعضها شرط لبعض): ساقطة من (B).

الجواهر لا وجودها فإذا لم يخلق الله تعالى ذلك العرض بعد فنائه بنفسه تنعدم الأجسام أيضاً؛ لأنّ المُشاهَدة شَاهِدَة ببقاء الأعراض فإنكار بقائها قدح في الضروريات فلا حاجة إلى دليل لدفعه[325]، وللإرادة القديم المختار؛ لأنّه إذا لم يكن مريداً لعدمه ثمّ صار مريداً فقد تغيّر ولزم أن لا يكون المَبدأ القديم وإرادته على نعت واحد في جميع الأحوال؛ ولأنّ الفاعل بالإرادة لابُدَّ له من أثر يصدر عنه، والعدم نفي محض لا يصلح أثراً له بَل ولا لفاعل[326] أصلاً.

واجيب بمنع أنّ السبب لا يكون نفسه. قوله: لأنّ ذاته لو اقتضت عدمه لم يوجد ابتداء، مَمنوع؛ لجواز اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطاً بوجوده[327] في زمان سابق عليه واستحالته مَمنوعة، ولو سُلِّم فلا نُسلِّم أنّه لا يجوز أن يكون طَرُوَ[328] ضده.

قوله أولاً: الفناء ليس أمراً يُقدّر خلقه، قلنا: المقصود تشبيه ذلك العرض[329] بالفناء في مجرّد كونه مُنافياً للبقاء؛ لأنّ ذلك الضدّ هو نفس الفناء.

قوله ثانياً: فلِمَ يُعدم بنفسه؟، قلنا: قد عرفت جوابه.

وقوله ثالثاً: لو خلق في ذات العالم كان مُجتمعاً معه ولو في لحظة فلا يكون ضدّاً له، قلنا: ليس المراد بالضدِّ ما هو المصطلح حتى يمتنع الاجتماع ولو في لحظة بَل ما ينافي البقاء.

وقوله: التضاد حاصل من الجانبين فليس انتفاؤه بذلك الضدّ أولى من انتفاء الضد به. قلنا: مَمنوع؛ لجواز أن يكون انتفاؤه بضدّه أولى بقرب الضدّ من السبب وبعده عنه، وفيه نظر؛ لأنّ كلّ مُمكن موجود لابُدَّ له من سبب يقارنه في الوجود ويدوم بدوامه ويزول بزواله فهما في مقارنة السبب سواء، فلا معنى لبعد أحدهما من السبب وقرب الآخر منه، وإن أريد السبب المُعدّ فعدم تأثير

---

[325] (فلا حاجة إلى دليل لدفعه): أثبتها من (C)(B).

[326] (بالإرادة لابُدَّ له من أثر يصدر عنه والعدم نفي محض لا يصلح أثراً له بَل ولا لفاعل): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (C).

[327] في (C)(B): بشرط وجوده.

[328] **طَرُوَ**: تأتي أحياناً بمعنى: مَنع، عدِمَ، وقيل: بمعنى طرأ: أي حدث فجأة. **ينظر**: الزبيدي، تاج العروس: (491/38)، وتكملة المعاجم العربية، مادة (طرو): (50/7).

[329] في (C): الوجه.

قربه وبعده في قوّة المُسبب وضعفه ضروري، ولو سُلِّم أنّه لا يجوز أن يكون السبب طَرُوَ الضدّ فلا نُسلِّم أنّه لا يجوز أن يكون زوال الشرط. قوله: لأنّا ننقل الكلام إليه فيلزم التسلسل. **قلنا**: مَمنوع، ولِمَ لا يجوز أن يكون ذلك الشرط الزائل عرضاً لا بعينه من أعراض متعدّدة من الأعراض التي لا تبقى بذاتها كدورات معدودة من الحركات مثلاً، فيكون كلّ واحد من تلك الأعراض المُتعدّدة بدلاً عن الآخر، فيستمرّ وجود ذلك الشيء باستمرار شرطه ما دام تتبادل تلك الأعراض، فإذا انتهت إلى ما لا بدل عنه كالدورة الأخيرة من تلك الدورات المتعدّدة[330] فقد زال الشرط وزوال ما هو المشروط به؟

فإن قِيْلَ: ما ذُكر إنّما يصح في الأمور التي لا تقوم تلك الحركة بها وأمّا في ما قامت به تلك الحركة فلا يجوز اشتراطه بها؛ لأنّ تلك الحركة[331] موقوفة في وجودها على مَحلّها فلو اشترط وجود مَحلّها بها لزم الدور، فهذا الجواب إنّما يدفع امتناع العَدم عن بعض الأمور الباقية[332] القائمة بنفسها لا عن جميعها.

قلنا: لا نُسلِّم لزوم الدور إذ احتياج تلك الأعراض المُتبادلة إلى مَحلّها في وجودها لا في بقائها؛ لعدم بقائها واحتياج مَحلّها إليها في بقائها لا في وجودها، ثمّ إن سلمنا بطلان جميع ما ذُكر، قلنا: السبب لعدم إرادة الفاعل على المختار.

قوله أولاً: إذا لم يكن مُريداً أولاً ثمّ صار مُريداً فقد تغيّر. **قلنا**: الإرادة واحدة ولها تعلّقات متعدّدة بحسب تعدّد المُرادات، فاللازم تغيّر في التعلّق لا في الصفة القديمة ولا استحالة فيه، وأيضاً يجوز أن تكون الإرادة في الأزل متعلّقة بوجوده في وقت وبعدمه في وقت آخر فلا يلزم التغيّر أصلاً.

---

[330] في (B)(C): المعدودة.

[331] (بها وأمّا في ما قامت به تلك الحركة فلا يجوز اشتراطه بها لأنّ تلك الحركة): أثبتها من (B)(C).

[332] (الباقية): أثبتها من (C).

وقوله ثانياً: الفاعل بالإرادة لابُدَّ له من أثر يصدر عنه، والعدم نفي محض لا يصلح أثراً له. **قلنا**: لا نُسلِّم أنّ العدم[333] المتجدّد لا يصلح أن يكون أثراً للفاعل المختار وإنّما ذلك في العدم المستمر، وأمّا العدم الحادث: فقد يجوز أن يكون أثراً كما يجوز أن يكون متجدّداً بعد ما لم يتجدّدوا أيضاً معنى استناد العدم إلى إرادة القادر هو أنّه لم تتعلق إرادته بالوجود فلم يحصل الوجود لا أنّه أراد العدم ففعله هذا ثمّ إنّ هذا الدليل منقوض بالأعراض والصور الحالة في المواد فإنّها تنعدم اتفاقاً مع جريان الدليل فيها، لا يقال: لا انعدام هناك أصلاً بَل يطرأ أضدادها على محالها، لِانّا نقول: لا شك أنّها قبل طريان[334] اضدادها موجودة في محالها فعند طريان أضدادها إن بقيت على ما كانت عليه من الوجود يلزم اجتماع الضدّين وإلّا يلزم انعدامها، وأيضاً من الأعراض ما لا ضدّ له كالحركة فإنّها لا ضدّ لها بَل التقابل بينها وبين السكون عندهم من تقابل العدم والمَلَكَة فلا يصحّ العذر المذكور فيها.

---

[333] في (C): الأثر.

[334] **طَريان**: مصدر للفعل طرو، بمعنى طرأ: أي حدث فجأة. **ينظر**: تكملة المعاجم العربية، مادة (طرو): (50/7).

الْفَصْلُ الرَّابِعُ

فِيْ إبْطَالِ قَوْلِهِمْ: الْوَاحِدُ الْحَقِيْقِيُّ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَاحِد

قالوا: الفاعل إذا كان واحداً في ذاته[335] ولم تكن له صفة حقيقية ولا اعتبارية ولم يكن فعله بآلة ولا بشرط وهو المعني بالواحد من جميع الوجوه، لا يجوز أن يصدر عنه أكثر من واحد، وزبدة ما احتجوا عليه هو أنّ العلّة الموجودة للمعلول يجب أن تكون موجودة قبل المعلول قبليّة بالذات[336]، ويجب أن تكون لها خصوصيّة مع معلولها المعين ليست مع غيره، إذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضائها لِما عداه، فلا يتصوّر صدوره عنها، فإذا كانت العلّة الموجودة ذاتاً بسيطة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه فلا شكّ أنّ تلك الخصوصيّة إنّما تكون بحسب الذات؛ لأنّ المفروض أنّ لا مدخل في العليّة لغير الذات البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه، فإذا فرض لها معلول كانت للعلّة بحسب ذاتها خصوصيّة معه ليست مع غيره أصلاً، فلا يمكن أن يكون لها معلول آخر وإلّا لزم أن تكون خصوصيّتها بحسب ذاتها مع الثاني أيضاً، فلا يكون لها مع شيء من المعلولين خصوصيّة ليست لها مع غيره فلا تكون علّة لشيء منهما، هذا خُلْف.

لا يقال: يجوز أن تكون خصوصيّتها مع المعلول الأول بحسب ذاتها غير خصوصيّتها مع المعلول الثاني بحسبها؛ فيكون لها مع كلّ من المعلولين خصوصيّة ليست لها مع الآخر فتكون علّة لكلّ منهما، **لِأنّا نقول**: لمّا فُرِضَ ذات العلّة واحدة من جميع الوجوه لم يتصوّر أن يكون بحسب ذاتها لها خصوصيتان يترتّب عليهما عليّتان، بَل لابُدَّ في ذات العلّة من تعدّد ولو بحسب الاعتبار حتى يتصوّر تعدّد الخصوصيّة فيها بحسب ذاتها[337].

وجَوابه: أنّا لا نُسلِّم أنّه يجب أن يكون للعلّة خصوصيّة مع معلولها المعين ليست مع غيره بَل اللازم أن يكون لها خصوصيّة مع كلّ ما هو معلول لها لا تكون تلك الخصوصيّة لِما لا يكون

---

[335] في (B): حدّ نفسه.

[336] (يجب أن تكون موجودة قبل المعلول قبليّة بالذات): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

[337] (ذاتها): ساقطة من (B)، وفي (C): فيها.

معلولاً لها، وإلّا لم يكن اقتضاؤها لمعلولها أولى من اقتضائها لِما عداه، وأمّا أنّه يجب أن تكون لها خصوصيّة مع معلولها المعين لا تكون تلك الخصوصيّة لغير ذلك المعلول المعين أصلاً فلا دلالة عليه، وما ذكره من أنّه لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضائها لِما عداه ممّا ليس معلولاً لها فلا نُسلِّم الملازمة، وإنّما تَتمّ لو لم يكن لها خصوصيّة معه أصلاً وهو مَمنوع؛ لجواز أن لا تكون لها خصوصيّة مُختصّة به، ومع ذلك يكون لها خصوصيّة مع أمور متعدّدة مختصّة بها، من جُملتها ذلك المعلول المعين، وبحسبها يكون اقتضاؤها له أولى من اقتضائها لِما ليس معلولاً لها، وبسببها يصدر عنها ذلك المَعلول مع سائر معلولاتها دون ما سواها، وإن أُريد به لولا الخصوصيّة المختصّة بالمعلول المعين لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضائها لِما عداه ممّا هو معلول لها، فالمُلازمة مُسلّمة وبطلان التالي مَمنوع.

فإنّا نقول: لا أولويّة بَل كما يقتضي هذا المعلول يقتضي ما سواه ممّا هو معلول لها، فيصدر عنها جميع ما هو معلول لها بحسب تلك الخصوصيّة.

فإن قُلتَ: نحن نعلم بالضرورة أنّ ذات العلة إذا كانت واحدة من جميع الوجوه، وكانت لها خصوصية واحدة مع أمور متعدّدة، كان نسبتها إليها واحدة، فلا يكون لواحدها من العلّة ما ليس للآخر بَل بحسب تساويها في جميع مالها من العلّة، فلا تكون أشياء متعدّدة بَل شيئاً واحداً.

قلتُ: تمايز الحقائق المختلفة بذواتها لا بعوارضها، فهي لا تحتاج في تكثيرها وتمايزها[338] إلى العلّة بَل العارض لها من العلّة الوجود وهو أمر واحد، وإنّما تتمايز بتمايز القوابل وتعدّدها لا من جهة العلّة، فلا يلزم من تساويها في جميع ما لها من العلّة أن لا تكون أشياء متعددة. نعم، تمايز أفراد نوع واحد لا يكون إلّا بعوارض مختلفة الحقائق، وإلّا احتاجت تلك الحقائق في أن يتخالف ويتمايز بعضها عن بعض إلى عوارض أخرى وهَلُمَّ جَرّاً فيلزم التسلسل، فلو صدر عن الواحد الحقيقي أفراد نوع واحد لم يفض عليها عن علّتها الواحدة تلك العوارض المتخالفة الحقائق، فلا يتميّز بعضها عن بعض فلا تكون متعدّدة.

[338] (وتمايزها): أثبتها من (B)(C).

فإن قُلتَ: الحُكم بأنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد بديهي لا يحتاج فيه إلى نوع تنبيه لإزالة ما فيه من الحقائق(339)؛ وإنّما كثرت مدافعة الناس فيه لإغفالهم معنى الوحدة الحقيقيّة، فما ذكر في صورة الاحتجاج ليس إلّا تنبيهاً لا تقدح فيه المناقشة.

قلتُ: هذا الحُكم قد خالف فيه أهل الملل على كثرتهم وتفاوت طبقاتهم فكيف تسمع فيه دعوى البديهة؟ وقد يجاب عن الاحتجاج المذكور أيضاً بأنّ السلوب والإضافات إمّا أن تخلّ بالوحدة الحقيقية أو لا؟!

فإن كان الأول: بطل ما فرعوا على هذه المسألة من أنّ المَبدأ الأول لا يصح أن يصدر عنه أمور متعدّدة؛ لكونه يسلب عنه أشياء كثيرة فتحصل له جهة كثرة بهذا الاعتبار، فيصح بها أن يكون مصدراً لِأمور متعدّدة، وإن كان الثاني: فيجوز أن يكون للذات البسيطة باعتبار سلب خصوصيّة مع معلولها المعين لا تكون تلك الخصوصيّة مع معلولها الآخر، وباعتبار سلب آخر خصوصيّة أُخرى مع معلولها المعين الآخر لا تكون هذه الخصوصيّةمع المعلول الأول، ويصدر عنها باعتبار تَيْنك الخصوصيّتين ذانك المعلولين لأنّ من غير لزوم محذور.

لا يُقال: لا يجوز أن تكون خصوصيّة العلّة مع معلولها باعتبار أمر عدمي مُنضمّ إلى تلك العلّة، وإلّا يلزم أن يكون للعدم دخل في وجود المعلول وهو باطل بالضرورة، والأعدام التي يتوهّم كونها شروطاً كعَدم القيم للقَصَّار(340) في تبيِّيض الثوب مثلاً ليست بشروط بَل هي كاشفة عن شروط هي أُمور وجوديّة كوقوع شعاع الشمس على الثوب للمقصار(341).

لِأنّا نقول: المعلوم بالبديهة هو أنّ الفاعل الموجود للشيء لابُدَّ وأن يكون موجوداً حتى يُفيد الوجود لأنّ كلّ ما يتوقّف عليه وجود شيء لابُدَّ وأن يكون موجوداً فإنّ العقل لا ينقبض عن تجويز توقف تأثير المؤثر على أمر عدمي.

(339) في (B)(C): الخفاء.

(340) **القَصّار**: غَسّال الثِّيَاب، وزعم قوم من أهل اللّغة أَن اشتقاقه من قَصر الثِّيَاب، والمِقْصَرَة: خشبته يضْرب بهَا الثَّوب فِي حَال رطوبته. **ينظر**: أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي ت (321هـ)، جمهرة اللغة: (743/2)، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين– بيروت، ط1، 1987م، وابن منظور، لسان العرب: (104/5).

(341) في (C): للقصّار.

فإن قُلتَ: نختار الشق الأول وهو أنّ السلب مُخِلّ بالوحدة الحقيقية؛ لأنّه يقتضي ثبوت[342] المسلوب، فثبوت السلب إنّما يكون باعتبار وجود المسلوب معه، وهو بهذا الاعتبار لا يكون واحداً حقيقياً، ولا يلزم منه بطلان ما فرعوا على هذه القاعدة؛ لأنّ المَبدأ الأول علّة لجميع ما عداه فيتقدّم عليه فلا يكون في مرتبة إيجاد المعلول الأوّل مسلوباً حتى يُسلب عنه، وتحصل باعتباره كثرة تكون منشأ لصدور الكثير، وأمّا بعد صدور المعلول الأوّل فلا نزاع في صدور معلول آخر عنه باعتباره.

قلتُ: لا نُسلِّم أنّ السلب يستدعي ثبوت المسلوب بَل تعقّل السلب يستدعي تعقّل المسلوب، وأمّا نفس السلب أعني انتفاء شيء عن شيء فلا يستدعي ثبوت المسلوب أصلاً لا في الذهن ولا في الخارج، فلو حصل باعتباره كثرة يكون للمَبدء الأول في مرتبة إيجاد المعلول الأول جهة كثرة يصلح باعتبارها؛ لأن يكون مصدر للكثرة فلا يصح التفريع.

وقد يحتج بهذا المطلوب بأنّه لو صدر عنه الواحد الحقيقي (أ) و (ب) مثلاً لزم صدق قولنا: صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (أ) من جهة واحدة وأنّه محال لاستحالة صدق المتناقضين، أمّا صدق الأول: فظاهر، وأمّا صدق الثاني: فلأنّه لما صدر عنه (ب) الذي هو غير (أ) صدق أنّه لم يصدر عنه (أ) فيصدق حينئذ أنّه صدر عنه (أ) وأمّا أنّهما من جهة واحدة فلأنّ الكلام في الواحد الحقيقي الذي لا تعدّد جهة فيه أصلاً وهذا الوجه هو الذي كتب الشيخ الرئيس إلى تلميذه بَهمَنيَار[343] لمّا طلب منه البرهان على هذا المطلوب.

وجوابه: أنّا لا نُسلِّم أنّه إذا صدر عنه (ب) الذي هو غير (أ) صدر عنه (أ) بَل اللازم أنّه صدر عنه ما ليس (أ) فهو لا يناقض قولنا: صدر عنه (أ)[344].

---

[342] في (B): بثبوت.

[343] (بَهمَنيَار): أثبتها من (B)(C). **بهمنيار**: هو أبو الحسن بهمنيار المرزبان الأذربيجاني، حكيم من تلاميذ ابن سينا، كان مجوسيّاً وأسلم، ومن أشهر مؤلفاته: "ما بعد الطبيعة"، و"التحصيل"، و"مراتب الموجودات"، توفي سنة (458هـ). **ينظر**: الزركلي، الاعلام: (77/2).

[344] لمزيد بيان **ينظر**: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات: ص34.

وقال الإمام الرازي: والعجب مِمّن يفني عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الغط وتعلّمها ثمّ إذا جاء إلى هذا المطلب الأشرف أعرض عن استعمالها حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان[345].

وقد تقرّر هذا الاستدلال بأنّه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان كـ (أ) و (ب) مثلاً فمن حيث إنّه يجب عنه (أ) لا يجب عنه (ب) لِما مَرَّ من أنّ العلّة لها مع معلولها المَعين خصوصيّة لا تكون تلك الخصوصيّة مع معلولها الآخر باعتبارها يصدر عنه ذلك المعلول المعين، فلو وجب عنه (ب) لكان وجوب (ب) عنه من الحيثيّة التي وجب (أ) إذ لا تعدّد حيثيّة فيه؛ لأنّ الكلام في الواحد الحقيقي فيلزم التناقض؛ لأنّه من حيث إنّه يجب عنه (أ) وجب (ب) وقد ثبت أنّه من حيث إنّه يجب (أ) وهو تناقض، وقد عرفت فيما سبق ما في المقدّمة القائلة بأنّ للعلّة لها مع معلولها المعين خصوصيّة لا تكون تلك الخصوصيّة مع معلولها[346] الآخر، فتذكّر.

وقد تقرّر بأنّه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان كـ (أ) و (ب) مثلاً لزم اجتماع النقيضين؛ لأنّ عدم صدور (أ) صادق على صدور (ب) الذي ليس (أ) ضرورة عدم صدق صدور (أ) على صدور (ب) فلو لم يصدق عدم صدور (أ) أيضاً ارتفع النقيضان، فقد اجتمع في الواحد الحقيقي صدور (أ) وعدم صدور (أ) وهما نقيضان، وإذا لم يكن المصدر واحداً حقيقياً كان صدور (أ) عنه من جهة وعدم صدوره من جهة أخرى وعند اختلاف الجهتين لا تناقض، وفساده ظاهر؛ لأنّ اجتماع النقيضين الذي هو محال هو أن يصدق على شيء واحد نقيضان ويحملان عليه بطريق حَمل المُواطأة، كأن يصدق مثلاً على واحدٍ أنّه صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (أ) لا أن يُوجِدا فيه ويحملا عليه بالاشتقاق كـ (أ) فيما نحن فيه فإنّه وجد في الواحد صدور (أ) وعدم صدور (أ) الذي هو صدور ما ليس (أ) ولا يلزم منه صدق قولنا: صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (أ) كالأصفر

---

(345) لمزيد بيان **ينظر**: الايجي، كتاب المواقف: (437/1)، والتفتازاني، شرح المقاصد: (159/1).

(346) (المعين خصوصيّة لا تكون تلك الخصوصيّة مع معلولها): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

الحلو[347] الذي توجد فيه الصفرة واللاصفرة التي هي الحلاوة، لا يقال: إذا ثبت للواحد صدور (أ) وعدم صدور (أ) لزم أن يصدق قولنا: صدر عنه (أ) وعدم عنه صدق صدور (أ)؛ لأنّ ثبوت مأخذ الاشتقاق للشيء يوجب صدق المشتق عليه، فقد اجتمع في الواحد الحقيقي نقيضان بطريق حمل المُواطأة، **لأنّا نقول**: عدم صدور (أ) قد يطلق ويراد به ما ليس صدور (أ) وهو معنى غير صدور (أ) واللازم من عدم صدق صدور (أ) على صدور (ب) صدق هذا المعنى عليه لأنّه؛ لازم لنقيضه، وقد يطلق ويراد به انتفاء صدور (أ) وهو أخص من المعنى الأول؛ لأنّ ما ليس صدور (أ) يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالإنسان والفرس وغيرهما، والصادق على صدور (ب) هو المعنى الأول لا الثاني؛ لأنّ صدور (ب) ليس انتفاء صدور (أ) بَل غير صدور (أ)، وثبوت عدم صدور (أ) بالمعنى الأول للشيء لا يستلزم صدق قولنا: عدم عنه الصدور (ا)؛ لأنّ العدم بذلك المعنى ليس مأخذ اشتقاق له بَل مأخذ اشتقاقه هو العدم بالمعنى الثاني، وقد عرفت أنّ العدم بالمعنى الأول أعمّ منه بالمعنى الثاني، وثبوت العام للشيء لا يستلزم ثبوت الخاص له.

نعم، إذا ثبت هذا المفهوم في ضمن انتفاء صدور (أ) لذى هو أخص يلزم أن يصدق قولنا: عدم عنه صدور (أ)؛ لثبوت مأخذه له، فإن أُريد في الاستدلال بعدم صدور (أ) المعنى الأول فصدقه على صدور (ب) وثبوته[348] للمصدر مُسلّم، لكنّه لا يستلزم صدق قولنا: عدم عنه صدور (أ)؛ لأنّه ليس مأخذ اشتقاق له، فلا يلزم اجتماع النقيضين في الشيء الواحد بطريق حَمل المواطأة، وإن أُريد المعنى الثاني فصدقه على صدور (ب) وثبوته للمصدر مَمنوع، لا يقال: انتفاء صدور (أ) نقيض لصدور (أ) ولا شكّ في أنّه لا يصدق صدور (أ) على صدور (ب) فلو لم يصدق عليه نقيضه أيضاً لزم ارتفاع[349] النقيضين وهو محال، **لأنّا نقول**: لا نُسلِّم أنّ انتفاء صدور (أ) نقيض لمفهوم صدور (أ) بَل نقيضه مفهوم ما ليس صدور (أ) وانتفاء صدور (أ) أخص من مفهوم ما ليس صدور (أ)، وصدق الأعمّ على الشيء لا يستلزم صدق الأخصّ عليه.

---

[347] في (B): الحلوى.
[348] في (B): وصدوره.
[349] في (B): اجتماع.

الْفَصْلُ الْخَامِسُ

فِيْ إبْطَالِ قَوْلِهِمْ: فِيْ كَيْفِيَّةِ صُدُوْرِ الْعَالَمِ عَنْ الْمَبْدَإِ الْأَوَّلِ[350]

قالوا: المُمكن إمّا عرض أو جوهر، والجَوهَر إن كان حالاً في جوهر آخر فصورة، وإن كان محلّاً فهيولى، وإن كان مركّباً منهما فجسم، وإلّا فإن كان متعلّقاً بالجسم تعلّق التدبير والتصرّف فنفس، وإلّا فَعَقل. ولا يجوز أن يكون الصادر الأول من المَبدأ الأول عرضاً؛ لأنّ العرض مشروط في وجوده بالجوهر، فلو كان معلولاً أول لكان علّة أو شرطاً لوجود الجوهر فيلزم الدَّور، ولا جِسماً؛ لأنّه مركب من المادة والصورة فلو كان معلولاً أول لزم صدور الكثير من الواحد الحقيقي وهو محال، ولا مادة؛ لأنّ المعلول الأول يجب أن يكون علّة ومؤثراً فيما بعده، والمادة ليس لها صلاحيّة التأثير بَل من شأنها القبول فقط، وأيضاً لو كانت المادة هي المعلول الأول لكانت متقدّمة بالوجود على الصورة وهو محال؛ لأنّ الصورة شريكة لفاعل وجود[351] الهيولى عندهم، ولا صورة؛ لأنّ فاعليتها موقوفة على تشخّصها؛ لأنّها لا يتصوّر كونها فاعلة لوجود شيء في الخارج إلّا بعد كونها موجودة فيه، ولا وجود في الخارج إلّا للمشخّصات، وتشخّصها موقوف على المادة لما تقرّر عندهم من أنّ المادة علّة قابليّة لتشخص الصورة، فلو كان المعلول الأول هو الصورة لزم تقدّمها بالشخص على المادة؛ لكونها فاعلة لها إمّا بواسطة أو بغير واسطة، ولا نفساً؛ لأنّ فعلها يتوقّف على الآلة المحتاجة إلى المادة، فلو كان المعلول الأول هو النفس لكانت سابقة في تأثيرها على المادة ضرورة كون المادة معلولة لها حينئذ إمّا بواسطة أو بلا واسطة فيدور، فتعيّن أن يكون المعلول الأول هو العقل وهو وإن كان أمراً بسيطاً في ذاته، لكن له ماهيّة ووجود وإمكان؛ نظراً إلى ذاته بالقياس إلى الوجود ووجوب نظراً إلى مبدئه وتعقّل لذاته وتعقّل لمبدئه، فصدر عنه بهذه الاعتبارات جُرم الفلك الأقصى ونفسه والعقل الثاني، وهكذا صدر من العقل الثاني عَقل ونَفس وفَلك

---

[350] (الأول): أثبتها من (B).

[351] (لفاعل وجود) في (B): لعلّة.

إلى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الأفلاك، وصدر عن العقل الأخير الذي هو العَقل الفعّال[352] هيولى العالم العنصري بمعاونة الأجرام السماوية؛ لأنّها لمّا كانت الأجسام العنصريّة قابلة لجميع أنواع التغير بخلاف الأجرام السماويّة لم يمكن أن يكون سبب وجودها عقلاً محضاً؛ لاستحالة كون الثابت علّة تامّة للمتغير، لامتناع التخلّف عن العلّة التامّة بَل وجب أن يكون ما هو سببها القريب مشتملاً على نوع من التغير، لكن ليس هناك شيء يشمل التغير والحركة إلّا الأجرام السماويّة دخل في إيجادها ثمّ يحصل امتزاج العناصر واختلاطها على ضروب مختلفة وفنون شتّى ثبتت[353] ففاض عليها من الأجرام السماويّة إمّا عن أربعة أجرام وإمّا عن عدّة منحصرة في أربع جمل عن كلّ واحدة ما يهيّئها لقبول صور العناصر المختلفة بتفصيل ما يلي جهة المركز ممّا يلي جهة المحيط إلى أن ينفصل حشو الفلك الأخير إلى أربع كرّات مختلفة الصّور فنالت الصور من واهبها وهو العقل الفعّال[354] حركات يحصل فيها من الحرارة والبرودة الفائضة من الأجرام السماويّة بسبب اختلاف نسبها من العنصريّات، فإنّ الشمس إذا حاذت لموضوع من الأرض اقتضت اضاءة ذلك الموضوع وبتوسّط الضوء تسخينها وبتوسّط السخونة خلخلة الجسم المُتسخّن أو اصعاده وبسبب التخلخل أو الصعود إخراجه من موضعه الطبيعي وبسبب الخروج من موضعه امتزاجه بغيره، وبعد حصول الامتزاجات تحدث المزاجات المختلفة، وتستعدّ بحسب قربها وبعدها من الاعتدال؛ لقبول الصورة المعدنيّة والنفوس النباتيّة والحيوانيّة والناطقيّة، فتفيض تلك الصور والنفوس عليها من العَقل الفعّال.

والاعتراضُ عليه بأنّا لا نُسلِّم أنّه لا يجوز أن يكون الصادر الأول جسماً، قولهم: لأنّه مُركّب من المادة والصورة، **قلنا**: مَمنوع، ولِمَ لا يجوز أن يكون أمراً بسيطاً مُمتدّاً في الأقطار كما

---

[352] **العقل الفعَّال** عند الفلاسفة: هو جوهر بسيط مجرد من المادة و علائقها، ونسبته إلى المعقولات والقوة العاقلة، نسبة الشمس إلى المبصرات والقوة الباصرة، إذ بها يخرج الإبصار من القوة إلى الفعل، وهو آخر العقول المفارقة الذي يُعنى بعالم الكون ويفيض بالمعارفِ على العقل الإنسانيّ، والمعبر عنه فِي الشَّرع بالناموس الأَكبَر وجبرائيل عَلَيْهِ السَّلَام. **ينظر**: الغزالي، معيار العلم: ص289، ومعجم اللغة العربية (2/ 1531)، ودستور العلماء: (2/ 236)، المعجم الفلسفي: (84/2).

[353] من (بمعاونة الأجرام السماوية لأنّها) إلى (ضروب مختلفة وفنون شتّى ثبتت): ساقطة من (B) بهذا الموضع.

[354] من (بمعاونة الأجرام السماوية لأنّها) إلى (ضروب مختلفة وفنون شتّى بسبب): ثابتت في (B) بهذا الموضع.

هو رأي أفلاطون؟ وما ذكروا من الدليل على تركّبه منهما فقد عرفت ضعفه ولو سُلِّم أنّه مركّب منهما فلا نُسلِّم امتناع صدور الكثير عن الواحد، وما ذكروه من الدليل عليه فقد عرفت ضعفه، ولو سُلِّم فلا نُسلِّم أنّه لا يجوز أن يكون الصادر الأول المادة. قوله: لأنّ المعلول الأول يجب أن يكون مؤثِّراً فيما بعده، مَمنوع؛ إذ الدليل الدال على أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد على تقدير تمامه إنّما يدل على أنّه لا يصدر عنه إلّا الواحد عند عدم شرط أو واسطة، فحينئذ يجوز أن تكون الصورة صادرة عن المَبدأ الأول وتكون الهيولى شرطاً أو وسطاً[355] لوجودها.

فإن قُلتَ: الصورة شريكة لعلّة الهيولى، فلو كانت الهيولى شرطاً أو واسطة لزم الدور.

قلتُ: الشريكة لعلّة الهيولى هي الصورة المطلقة لا المعينة عندهم، فيجوز أن تكون الهيولى واسطة في صدور المعيّنة، والمطلقة شريكة لعلّة الهيولى من غير لزوم دور، وفيه نظر، ولو سُلِّم فلِمَ لا يجوز أن يكون الصادر الأول صورة ولا تكون مؤثرة في وجود الهيولى؟ بَل تكون واسطة فيه؛ لأنّك قد عرفت آنفاً أنّ المعلول الأول لا يلزم أن يكون فاعلاً لِما عداه، ثمّ لو فرض كون الصورة مؤثرة في وجود الهيولى لا يلزم كونها متقدّمة بالشخص على الهيولى؛ لأنّ غاية ما لزم مِمّا ذكره أن يكون المتشخّص لازماً للوجود، لا أن يكون الوجود موقوفاً على التشخّص، وتقدّم الملزوم بالذات على الشيء لا يستلزم تقدّم اللازم عليه، ولو سُلِّم فلِمَ لا يجوز أن يكون الصادر الأول نفساً فإنّه وإن سُلِّم أنّ فعلها وتأثيرها مشروط بالمادة فلا نُسلِّم أنّ[356] كونها واسطة مشروط بها، وكون وجودها مشروطاً بوجود الجسم، مَمنوع، ثمّ إن سلّمنا استحالة جميع ما ذكر لكن لا يلزم من انتفاء كون الصادر الأول أحد هذه الأمور الأربعة أن يكون عقلاً لِمَ يجوز أن يكون صفة من صفات المَبدأ الأول ثمّ يصدر المعلول الثاني عن تلك الصفة أو عن الذات بواسطة تلك الصفة؟

فإن قالوا: يلزم كون الشيء الواحد قابلاً لشيء وفاعلاً له، وهو غير جائز.

---

[355] (أو وسطاً): أثبتها من (C).
[356] (أنّ): أثبتها من (B)(C).

قلنا: سيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى، ثمّ إنّهم جعلوا الأُمور الاعتباريّة منشأ لصدور الكثرة[357] عن الواحد كإمكان العقل الأول ووجوده، فإذا جاز ذلك فالمَبدأ الأول فيه من السلوب والإضافات ما لا يحصى، فلِمَ لا يجوز أن يكون مَبدأ الكثرة بحسبها؟

وأجاب عنه الحكيم المحقق نصير الدين الطوسي بأنّ السلب والإضافة لا يكونان إلّا بعد ثبوت الغير ضرورة[358] استدعاء السلب مسلوباً والإضافة منسوباً فلو توقّف ثبوت الغير على السلب أو الإضافة لزم الدور.

فإن قُلتَ: لِمَ لا يجوز أن يكون ما هو بالقياس إلى غير مَبدأ لغير آخر لا لذلك الغير حتى يلزم الدور؟

قلتُ: فعلى هذا يكون صدور الغير الثاني عن الواجب بواسطة الغير الأول ضرورة[359] أنّ المتوقّف على المتوقّف على الشيء متوقّف على ذلك الشيء فيكون الغير الأول هو المعلول له ابتداء فإن كان صدوره عن ذاته لا باعتبار جهة أخرى فهو المطلوب؛ لأنّ الصادر ابتداء لا يكون بحسب اعتبار إضافة أو سلب، وإن كان صدوره باعتبار جهة أُخرى مَقيسَة إلى غير آخر ينقل الكلام إليه فيلزم التسلسل في العلل والمعلولات[360]، أو ينتهي إلى ما هو المطلوب وهو – أي ما ذكره الحكيم المحقق[361] - مردود بأنّه أنّ الحُكم السلبي وتعقل الإضافة لا يكون إلّا بعد ثبوت[362] المسلوب والمنسوب في الذهن فهو مُسلّم، ولكن لا نُسلِّم أنّه لو توقّف ثبوت الغير على السلب أو الإضافة لزم الدور؛ لأنّ المفروض توقّف ثبوت الغير في الخارج على نفس السلب والإضافة، وظاهر أنّه لا يلزم من توقّف تعقّلها على ثبوت الغير في الذهن دور أصلاً. وإن أراد أنّ نفس

---

[357] في (C): الكثير.
[358] (ضرورة): ساقطة من (B).
[359] (ضرورة): ساقطة من (B).
[360] (والمعلولات): أثبتها من (C)(B).
[361] (أي ما ذكره الحكيم المحقق): أثبتها من (C)(B).
[362] (ثبوت): ساقطة من (B).

الإضافة[363] والسلب أعني الانتفاء ونفس الاضافة[364] يتوقفان على ثبوت المسلوب والمنسوب فهذا وإن سُلِّم في الإضافة فلا يُسلّم في السلب فإنّ انتفاء الشيء عن الشيء لا يتوقف على ثبوت المسلوب عنه لا في الخارج ولا في الذهن فكيف يتوقّف[365] على ثبوت المسلوب؟ على ما تقرر في المنطق من أنّ صدق السالبة لا يتوقّف على وجود الموضوع ثمّ إنّ المَبدأ الأول وإن كان وجوده الخاص عين حقيقته عندهم لكنّ الوجود المطلق عارض لوجوده الخاص، فيجوز أن يكون وجوده الخاص الذي هو عين حقيقته من حيث هو مَبدأ لأمر وباعتبار الوجود المطلق مَبدأ لِأمر آخر فيحصل باعتباره التكثّر في معلول المَبدأ الأول في الدرجة الأولى من غير اعتبار صدور أمر عنه[366].

وذهب بعض المتأخرين من فلاسفة الإسلام[367] إلى أنّ الحيثيات الاعتباريّة[368] لا يجوز أن تكون منشأ لصدور الكثرة بَل لابُدَّ من أمور موجودة بها تصدر عن المَبدأ الواحد كثرة موجودة فلا يصلح الوجود المطلق ولا السلوب ولا الإضافات؛ لأن تكون منشأ لصدور المعلول، وأمّا الإمكان والوجود والوجوب التي عدّت جهات في صدور الكثرة عن المعلول فالمراد منها تعلّقها[369] لأنفسها، ومتعلقات تلك الأشياء أمور موجودة فالمعلول الأول يتعقّل مَبدأه ووجوده ووجوبه وإمْكانه، فيصدر عنه من حيث هو معلول وباعتبار هذه الجهات الأربع معلولات أُخر بعددها فتحصل من هناك كثرة، وأمّا كيفيّة صدور هذه الجهات المتكثّرة عن المَبدأ الواحد فهو إن صدر من المَبدأ الأول العَقل الأول[370] ثمّ صدر عنه بتوسط العَقل الأول علمه بمبدئه، ومبدؤه علّة لوجوبه والعلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول فصدر عن المَبدأ الأول بواسطة علم المعلول الأول بمَبدئه علمه بوجوبه، وبواسطة العلم بالوجوب علمه بوجوده، وهو كما يعلم مَبدأه يعلم ذاته أيضاً بَل

---

[363] (الإضافة): ساقطة من (B)(C).
[364] (نفس الإضافة): أثبتها من (B)(C).
[365] (يتوقف): أثبتها من (B).
[366] (في الدرجة الأولى من غير اعتبار صدور أمر عنه): أثبتها من (B)(C).
[367] (من فلاسفة الإسلام) في (B)(C): منهم.
[368] (الاعتباريّة): أثبتها من (C).
[369] في (B)(C): تعقّلها.
[370] (العقل الأول): ساقطة من (B).

علمه بذاته هو عين ذاته، والإمكان لازم معلول لذاته فعلمه بذاته يستلزم علمه بمكانه فيصدر عن الأول بواسطة العلم بذاته ووجوده العلم بإمكانه ثمّ يترتب على هذه العلوم معلولاته التي هي غير متقرّرة في ذاته، وهو جرم الفلك ونفسه والعقل الثاني وهكذا إلى أن تنتهي سلسلة العقول.

ونحنُ نقولُ له: لِمَ لا يجوز أن تكون الجهات الاعتبارية منشأ لصدور الكثير عن الواحد؟! ومن أين يلزم أنّ منشأ كثرة المعلول ليس إلّا الأُمُور الموجودة؟! والضرورة ما شهدَت إلّا على[371] أنّ الفاعل في أمر موجود لابُدَّ وأن يكون موجوداً، وأمّا الأمور التي لها مدخل في التأثير فما شهدت ضرورة ولا قامت حجّة على كونها موجودة، فيجوز أن يكون الوجود المطلق وغيره من السلوب منشأ لصدور الكثرة من المَبدأ الأول من غير احتياج إلى ما ذكرتموه.

واعترض الإمام حجة الإسلام الغزالي -رحمه الله- على ما ذهبوا إليه في كيفيّة صدور الكثرة عن المَبدأ الواحد الحقيقي[372] بوجوه[373]:

- **الوجه الأول**: أنّ إمكان المعلول الأول إن كان عينه لا تنشأ منه كثرة، وإن كان غيره فمثل ذلك حاصل في المَبدأ الأول وهو وجوب الوجود، فلِمَ لا يكون ذلك منشأ للكثرة بخلاف الإمْكان؟

فإن قُلتَ: وجوب الوجود هو عين الوجود الذي هو عين ماهيّة الواجب فلا يكون الوجوب فيه منشأ للكثرة بخلاف الإمكان فإنّه نسبة بين الماهيّة والوجود، فلا يكون عين أحدهما ضرورة أنّ النسبة مغايرة لكلّ واحد من المنتسبين، وإنّما قلنا: وجوب الوجود عين الوجود الذي هو عين الماهيّة[374]، إذ لو كان زائداً عليه قائماً به كان مُمكناً محتاجاً إلى علّة فاعليّة[375]، أمّا الذات فيتقدم الذات بالوجود والوجوب على الوجوب ضرورة تقدّم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، وأمّا غيره فلا يكون المَبدأ الأول واجباً لذاته؛ لاستفادته الوجود من غيره.

---

[371] (على): ساقطة من (B).
[372] (الحقيقي): أثبتها من (C).
[373] **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص70.
[374] (الذي هو عين الماهيّة): أثبتها من (C).
[375] في (B)(C): فعلته.

قلتُ: وجوب الوجود كما يُطلق على أمر وجودي هو نفس الذات لِما ذُكر من الدليل يطلق على معنيين آخرين أحدهما: استغناء الوجود عن الغير، والآخر: اقتضاء الوجود المطلق اقتضاء تاماً، وكلامنا ليس في المعنى الأول بَل في الآخرين ولا يتصوّر أن يكون شيء منهما بنفس المَبدأ؛ لأنّ الاقتضاء أمر اعتباري والاستغناء أمر سلبي، فلا يكون شيء منهما موجوداً خارجاً فلا يحتاج إلى علّة موجودة[376] حتى يلزم ما ذكر من المحذور، ولِمَ لا يجوز أن يكون المَبدأ الأول باعتباره سبباً لأمر غير ما كان سبباً له من حيث هو؟ وستسمع ما يتعلّق بهذا المقام فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وقد يُقال: ما ذكر من المعنيين لا يصلح أن يكون منشأ لصدور الكثرة، أمّا الاستغناء فلأنّ معناه سلب الاحتياج عن الغير فهو يتوقّف على ثبوت الغير فلا يكون جهة لصدور الغير وإلّا يلزم الدور، وفيه نظر، وأمّا اقتضاء الوجود المطلق فلأنّ ما له سلب الاحتياج ولا ينفع في التعبير عدم التعرض لحرف السلب إذ الاعتبار للمعاني لا للألفاظ، وفيه أيضاً نظر[377]، وأيضاً الاستغناء يتوقّف بحقيقة على تحقّق الطرفين فلا يكون منشأ لصدور الغير.

فإن قُلتَ: فيجوز أن يصدر عن المَبدأ الأول باعتبار ذاته عقل أول ثمّ يصدر عن المَبدأ أيضاً باعتبار استغنائه عنه أمر آخر.

قلتُ: هم لا يمنعون بعد تعدّد الوجود كثرة الاعتبارات في المَبدأ الأول وصدور الكثرة عنه بتلك الاعتبارات، وإنّما نزاعهم في كثرة الاعتبارات فيه وصدور الكثرة عنه بها قبل تعدّد الوجود[378]. وما ذكره الإمام الغزالي -رحمه الله-: من أنّ وجوب الوجود لا يكون عين الوجود،[379] إذ يمكن أن ينفي وجوب الوجود ويثبت الوجود غير موجّه؛ لأنّ الوجود الذي يدعي

---

[376] (موجودة): ساقطة من (B).

[377] (وأمّا اقتضاء الوجود المطلق فلأنّ ما له سلب الاحتياج ولا ينفع في التعبير عدم التعرض لحرف السلب إذ الاعتبار للمعاني لا للألفاظ وفيه أيضاً نظر): ساقطة من (B)(C) بهذا الموضع.

[378] (وأمّا اقتضاء الوجود المطلق فلأنّ ما له سلب الاحتياج ولا ينفع في التعبير عدم التعرض لحرف السلب إذ الاعتبار للمعاني لا للألفاظ وفيه أيضاً نظر): ثابته في (B)(C) بهذا الموضع.

[379] **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص71.

كون الوجوب نفسه هو وجوده الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات، ولا نُسلِّم أنّه يمكن إثباته مع نفي الوجوب بَل الذي يمكن إثباته مع نفي الوجوب هو الوجود المطلق.

- **الوجه الثاني**: أنّ تعقل مبدئه إمّا أن يكون عين المعلول الأول أو غيره، فإن كان عينه فلا كثرة بهذا الاعتبار إلّا في العبارة، وإن كان غيره فمثل هذه الكثرة موجودة في المَبدأ الأول فإنّه يعقل ذاته ويعقل غيره، فلا يكون واحداً من كلّ وجه فيجوز أن يكون باعتبار هذه الكثرة مَبدأ للكثير، وزعم بعضهم أنّ علم الله تعالى بذاته هو عين ذاته وعلمه بلوازمه مُنطوٍ[380] في علمه بذاته فيكون راجعاً إلى ذاته فلا كثرة في المَبدأ الأول باعتبار علمه بذاته وبغيره، وبيّنوا كيفيّة هذا الانطواء بأنّه يعلم ذاته على ما هي عليه وذاته وجود محض هو ينبوع وجود الماهيّات كلها على ترتيبها، فإن عَلِمَ نفسه مبدأ لها انطوى علمه بها في علمه بذاته[381]، وإن لم يعلم نفسه على ما هي مبدأ فلم يعلم نفسه وهو محال؛ لأنّه إنّما علم ذاته، لأنّها غير غائبة عن ذاته وهو كما هو عليه مكشوف لذاته، فالعلم بالكلّ منطو تحت علمه بذاته ولا يؤدي ذلك إلى كثرة في ذاته وفي علمه، قالوا: وإن شئت زيادة إيضاح فاعتبر بحال الإنسان فإنّ له في العلم ثلاثة أحوال:

أحدهما: أن يفصل صور المعلومات في نفسه.

وثانيها: أن تكون له قوّة تفصلها من غير أن يكون في نفسه علم حاضر.

وثالثها: أن تحضر عنده حالة بسيطة إجمالية هي مَبدأ التفاصيل كما إذا علم مسألة فغفل عنها ثمّ سئل فإنّه يحضّر الجواب في ذهنه دفعة من غير تفصيل، فإذا خاض فيه فصله[382] مستمدّاً من ذلك الأمر البسيط الذي حصل له عقيب السؤال، وليس في هذه الحالة علوم متعدّدة بحسب أجزاء الجواب، بَل علم واحد بسيطمنطو فيه العلم بأجزاء الجواب فعلم الأول تعالى بالكلّ من قبيل الحالة الثالثة، وهذا الزعم فاسد؛ لأنّ الغير الذي هو معلولات له تعالى لازم لذاته لا مُقوّم له فكيف يكون العلم به منطوياً تحت علمه بذاته؛ فإنّا نعلم قطعاً أنّ الإنسانية والضاحكيّة مثلاً لمّا كانا متغايرين

---

(380) في (B): منوط.

(381) (في علمه بذاته): أثبتها من (C)(B).

(382) (فاذا خاض فيه فصله): ساقطة من المتن وكُتبت في الهامش، من (B).

وجب أن يكون العلم بأحدهما غير العلم بالآخر وغير منطو تحته بخلاف الإنسانيّة والناطقيّة، وما ذكر من الحالة الثالثة فالمنطو فيها تحت ذلك الأمر البسيط هو أجزاء الجواب لا لوازمه، فإنّ المُركّب إذا علم بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مُركّبة من صور متعدّدة بحسب تلك الأجزاء، والعقل حينئذ متوجه قصداً إلى ذلك المُركّب دون أجزائه فإنّها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت إليه، فإذا توجّه العقل إليها وفصّلها صارت خَطرة بالبال ملحوظة قصداً منكشفاً بعضها عن بعض انكشافاً تاماً لم يكن ذلك الانكشاف حاصلاً له[383] في الحالة الأولى مع حصول صور الأجزاء في الحالتين معاً.

فإن قِيْلَ: معلولات الأول وإن كانت لازمة له غير مقوّمة لذاته إلّا أنّها داخلة في مفهوم كون الذات مبدأ للغير، والمقصود أنّ علم الأول بكونه مبدأ للغير منطو تحته العلم بالغير، وعلمه بكونه مبدأ للغير علم إجمالي كعلمنا بالمسألة التي علمناها قبل ثمّ غفلنا عنه ثمّ سئلنا فإنّه كما يحصل لنا عقيب السؤال حالة بسيطة هي علم بالمسألة وينطوي تحته العلم بأجزائها، كذلك علم الله تعالى بكونه مبدأ للغير.

قلنا: فحينئذ يمنع كون العلم بكونه مبدأ للغير نفس الذات، وإن كان العلم بحقيقة الذات هو عينها فإنّ المَبدأ لله[384] إضافة لازمة له بالقياس إلى الغير، والعلم بالإضافة غير العلم بالمُضاف وما هو نفس الذات هو العلم بذات المضاف، ولو كان العلم بالمبدئية عَين العلم بالذات لكان علم العقل الأول بكونه معلولاً لِلأوّل وعلّة[385] لِما عداه عَين علمه بذاته وعلمه بذاته عين ذاته، فلا تحصل له باعتبار علمه بمبدئه جهة كثرة وتعدّدها يصلح أن يكون منشأ للكثرة.

هذا ثمّ اعلم أنّ الحكماء منهم من زعم أنّه تعالى لا يعلم غيره وعلمه بذاته هو عين ذاته بخلاف المعلول الأول فإنّه يعلم ذاته وغيره وعلمه بذاته وإن كان عين ذاته لكن علمه بغيره غير ذاته، فيكون تعقّل الغير جهة كثرة فيه يصدر باعتباره منه أمر غير ما يصدر عنه من حيث هو،

---

[383] (له): ساقطة من (B).

[384] (لله): ساقطة من (B)(C).

[385] في (B): وعلم.

بخلاف المَبدأ الأول إذ هو لا يعقل الغير، فالسؤال الثاني ساقط عنهم إلّا أنّه لا اعتداد بهم ولا بمذهبهم، فإنّ المتأخرين منهم قد أبطلوا هذا المذهب[386]، وليس كلامنا معهم ومن زعم منهم كالشيخ أبي علي[387] أنّ علمه تعالى بذاته علم حضوري هو عين ذاته، وعلمه بمعلولاته علم حصولي بأن يحصل في ذاته صور الكائنات، فلا مدفع له عن هذا الإشكال[388].

ومن متأخري فلاسفة الإسلام من ذهب إلى أنّ علمه تعالى بذاته وبجميع معلولاته علم حضوري فعلمه بذاته عين ذاته وعلمه بمعلولاته عين معلولاته، فليس في الأول على مذهبهم علم يصلح أن يكون منشأ لصدور الكثرة عنه. أمّا علمه بذاته: فلأنّه عين ذاته، وأمّا علمه بمعلولاته: فلأنّه عين معلولاته، فلا يتصوّر أن يكون منشأ لصدور الكثرة عنه تعالى في الدرجة الأولى؛ لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه ثمّ إنّ منهم من جعل علم العقول بما تحتها من معلولاتها من هذا القبيل أيضاً، فلا يكون فيها باعتبار تلك العلوم كثرة متقدّمة على معلولاتها سببها يصلح أن يكون مبدأ للكثير، وعلمها بما فوقها من عللها من قبيل[389] العلم الحصولي وباعتباره تحصل فيها جهة كثرة تصير بها مبدأ للكثير، ومنهم من جعل علم[390] العقول على الإطلاق من قبيل الصّور بناء على أنّ الفاعل للجميع هو المَبدأ الأول، والعقول آلات ووسائط في إيجاد سائرها، وسيأتي تحقيق مذهبهم فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وهذا الإشكال أعني السؤال الثاني ساقط عنهم، ولا شكّ أنّه يخالف ما عليه جمهورهم من أنّ علم الله تعالى للنظام الأكمل سبب لوجوده وعلّة لفيضان الكلّ منه، وأيضاً يرد على من جعل منهم[391] علم العقول من قبيل العلم الحضوري أن لا يكون علم الله تعالى بالأشياء أزلياً؛ لأنّ وجود أكثر المُمكنات إنّما هو فيما لا يزال، اللهم إلّا أن يدّعي أنّ صور الأشياء حاصلة في النفوس الفلكيّة أزلاً بناء على أنّها عالمة بمبادئ الأشياء أعني العلّة الأولى وسائر ما يستند إليها من العقول، والعلم

---

[386] (فإنّ المتأخرين منهم قد أبطلوا هذا المذهب): أثبتها من (B).
[387] (منهم كالشيخ أبي علي): أثبتها من (C)(B).
[388] **ينظر**: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات: ص165.
[389] (قبيل): ساقطة من (C).
[390] (علم): أثبتها من (C)، في (B)(A): على.
[391] (منهم): ساقطة من (B).

بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول وتلك الصور حاضرة له تعالى؛ لأنّها معلولة له فيكون علماً له[392] تعالى، فلا يلزم خلوّه في الأزل عن العلم بالأشياء الحادثة[393]، وأمّا من يرى[394] أنّ علم العقول صور قائمة بها فهو يذهب إلى أنّ تلك الصور كما أنّها علم للعقول كذلك هي علم للأول تعالى.

هذا وقال الإمام الغزالي: ينبغي أنّ المعلول لا يعقل إلّا نفسه؛ لأنّه لو عقل غيره لكان ذلك التعقّل غير ذاته ولافتقر إلى علّة غير علّة ذاته لأنّ علّة ذاته؛ واحد حقيقي عندهم، والواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلّا الواحد، ولا علّة ثمّة غير علّة ذاته فينبغي أن لا يعقل غيره، وليس ذلك[395] التعقّل واجب الوجود لذاته حتى يستغني عن العلّة؛ لامتناع تعدّد الواجب، وليس أيضاً من ضرورة المعلول الأول ككونه مُمكن الوجود فإنّ إمْكان الوجود ضروري في كلّ معلول، أمّا كون المعلول عالماً بالعلّة ليس ضرورياً في وجود ذاته فظهر أنّ الكثرة الحاصلة من علمه بالمَبدأ محال إذ ليس له علّة حتى تحصل بها، وليس أيضاً واجب الوجود ولا من ضرورة وجود ذات المعلول، قال: وهذا لا مخرج منه. ويُمكن التقصّي عنه بأن يقال: لِمَ لا يجوز أن يصدر تعقّل المعلول الأول مَبدأه من المَبدأ الأول؟ فإنّهم لَمْ يمنعوا من كون الواحد مصدراً للكثير إذا كان هناك شرط أو واسطة ثم يصدر من المَبدأ الأول بواسطة تعقّل المعلول الأول ذاته ومَبدأه تعقّله للعقل الثاني وهكذا تمّ[396].

إنّ كلامه -رحمه الله- يشعر بأنّ لوازم الماهيات ضروريّة لا تحتاج إلى علّة، وليس كذلك فإنّها وإن لم تقتض العلّة باعتبار وجودها، لكونها غير موجودة لكنها مقتضية لها باعتبار اتصاف الماهيّة بها؛ لأنّ الاتصاف من حيث هو ليس ممّا يستغني عن جميع ما عداه ضرورة احتياجه إلى موصوف وصفة[397]، والإمْكان سببه الماهيّة باعتبار الوجود وليس وصفاً موجوداً في الخارج حتى

---

[392] (وتلك الصور حاضرة له تعالى لأنّها معلولة له فيكون علماً له): أثبتها من (B)(C).

[393] (الحادثة): أثبتها من (B).

[394] في (B): يدّعي.

[395] (ذلك): ساقطة من (B).

[396] **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص72.

[397] (جميع ما عداه ضرورة احتياجه إلى موصوف وصفة): ساقطة من (B).

يحتاج إلى علّة موجودة في الخارج قبله، فيلزم تأخّر الإمْكان عن وجود المُمكن في الخارج بَل هو أمر اعتباري يكفي في الماهيّة من حيث هي باعتبار الوجود[398].

- **الوجه الثالث**: أنّ تعقّل المعلول الأوّل[399] لنفسه لا يجوز أن يكوّن نفسه؛ لأنّ العلم غير المعلوم فهو غيره فيكون في المَبدأ الأول كذلك فيلزم فيه كثرة باعتبارهما يصلح أن يكون مَبدأ للكثرة، وجوابه ظاهر[400] وهو أنّ تعقّله بنفسه[401] عين ذاته وكون العلم غير العالم إنّما هو في تعقّل الشيء غيره فإنّ حقيقة التعقّل هو الحقيقة المجرّدة عن الغواشي الغريبة واللواحق الماديّة الحاضرة عند الذات المجرّدة، فذاته حقيقة مجرّدة[402] حاضرة عندها غير غائبة عنها.

- **الوجه الرابع**: أنّ جُرم الفلك الأعظم لزم عندهم من معنى بسيط في ذات المَبدأ، وفيه تركيب من ثلاثة أوجه فلا يجوز أن يكون المعنى الواحد مصدراً له:

أحدها: أنّه مُركّب من صورة وهيولى وهما متغايرتان، وليس إحداهما علّة مستقلّة للأُخرى حتى تكون إحداهما بواسطة الأُخرى من غير علّة زائدة.

ثانيها: أنّ الجُرم الأقصى على حدّ مخصوص في الكبر، فاختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير لابُدَّ له من مخصّص زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لزيادة الاختصاص بذلك القدر على وجوده، وهذا بخلاف العَقل فإنّه وجود محض لا يختص بمقدار دون مقدار، فيجوز فيه أن يقال: لا يحتاج إلّا إلى علّة بسيطة.

ثالثها: أنّ الفلك الأقصى فيه نقطتان متقابلتان تسمّيان بالقبطين لا يتبدّل وضعهما أصلاً، بخلاف النقط الباقية المفروضة فإن كان الفلك الاقصى متشابه الأجزاء فَلِمَ لزم تعيين نقطتين من

---

[398] (بَل هو أمر اعتباري يكفي في الماهيّة من حيث هي باعتبار الوجود): أثبتها من (C).
[399] (الأول): أثبتها من (B)(C).
[400] (ظاهر): ساقطة من (B).
[401] في (B): بذاته.
[402] (فذاته حقيقة مجرّدة): ساقطة من (B).

بين سائر النقط لكونهما قطبين، وإن كان مختلفها ففي بعضها خواص ليس في البعض فما مَبدأ تلك الاختلافات؟ قال: وهذا أيضاً لا مخرج عنه[403].

والجواب: أنّ معلولات العقل الأوّل لمّا كانت في بادئ النظر ثلاثة: الفلك الأقصى[404] ونفسه والعقل الثاني اكتفوا بالجهات الثلاث، وقالوا: الفلك الأقصى صدر عنه باعتبار إمْكانه لا على معنى أنّ الجهات الموجبة لكثرة المعلول منحصرة في هذه الثلاثة، ولا[405] أنّ إمْكانه كافٍ في صدور الفلك بَل؛ لأنّ المعلول في الظاهر ثلاثة وأنّ الإمْكان له دخل في صدور الفلك باعتبار كونه جهة لصدور مادّته حتى إنّهم صرّحوا في مواضع غير معدودة بأنّ هيولى الفلك الأقصى إنّما صدر عن العقل الأول باعتبار إمْكانه وصورته باعتبار وجوده، وما ذكر الإمام الرازي: من أنّ لجسم الفلك من كلّ مقولة من الأعراض نوعاً واحداً وأنواعاً من الشكل[406]. والأين والمتى وأن يفعل وأن ينفعل فإذا أسندنا هذه الأشياء إلى جهتين أو ثلاثة أو أربعة فقد أسندنا إلى الجهة الواحدة أكثر من واحد فيمكن دفعه بأن يقال: إذا جاوز الموجود الاثنين والثلاثة ينفتح باب الكثرة في المعلولات، فيجوز أن تصدر الهيولى والصورة والنفس باعتبار الجهات الثلاث ثمّ تصدر أعراض مختلفة غير محصورة بعضها بواسطة الصورة وبعضها بواسطة البعض، وأمّا اختصاصه بمقدار المخصوص دون سائر المقادير فهو إمّا لكون هيولاه غير قابلة إلّا لذلك المقدار أو لكون صورته النوعية مقتضية لذلك المقدار المخصوص، وإمّا أنّ الفلك الأقصى فيه نقطتان لا يتبدّل وضعهما بخلاف سائر النقط المفروضة فيه فهو لأجل تعين الحركة المخصوصة فإنّ الفلك الأقصى إذا تحرّك على الوجه الذي تحرّك عليه فإنّه يستحيل عقلاً أن يصير سائر النقط قطباً، فتعين الأقطاب لتعين الحركة وتعين الحركة تابع لإرادة المَبدأ المحرك. بقي الكلام في مخصّص الإرادة، منهم من قال: أصل الحركة للتشبيه بالمبادئ العالية في أن يحصل له بالفعل الكمالات التي يمكن حصولها له كما أنّ

---

[403] **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص73.

[404] **الفلك الأقصى**: وهو الفلك التاسع (عند الفلاسفة) المحرك لجميع السماوات بطريق القهر في اليوم والليلة، يتحرك مرة واحدة على القطبين الشمالي والجنوبي. **ينظر**: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد: ص63، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 2004م.

[405] (لا): ساقطة من (C).

[406] **ينظر**: فخر الدين الرازي، المباحثات المشرقية في علم الإالهيات والطبيعيات: (581/1).

المبادئ العالية قد حصل لها بالفعل ما هو مُمكن الحصول لها من الكمالات وخصوصيّة الحركة للعناديّة بالسافلات، قالوا: إنّ الفلك لو تحرك لِأعلى الوجه الذي تحرك عليه لكان التشبيه حاصلاً لكن لا يحصل بها الانتظام الواقع في الأنواع العنصريّة على ما ينبغي؛ فلذلك اختار المَبدأ المحرّك الحركة على هذا الوجه كما أنّ رجلاً خُيِّرَ لو أراد أن يذهب إلى موضع مُهمّ له ثمّ يكون إلى ذلك الموضع طريقان ويكون سلوكه لأحدهما نافعاً للغير دون سلوك الطريق الآخر فإنّ خبرته تحمَل على سلوك الطريق النافع للغير فكذلك هاهنا، وَرَدّه[407] الآخرون بأنّ كلّ ما يفعل لغرض كان تحصيل ذلك الغرض أولى به، فلو كان اختيار الخصوصيّة لأجل السافلات كانت النفوس الفلكية تستفيد النفع من السافلات، ولو جاز ذلك لجاز أن يكون أصل الحركة أيضاً للنفع في السافلات وأنتم لا تقولون به، وذهبوا الآخرون[408] إلى أنّه لمّا كانت حركة[409] الفلك لأجل التشبّه بالعقل احتمل أن لا يحصل التشبّه إلّا بالحركة على الوجه الذي وقعت عليه؛ فلذلك اختار المَبدأ المحرك تلك الحركة على سائرها. وَرُدَّ هذا الوجه أيضاً بأنّ المعنى من هذا التشبيه هو أن يحصل له بالفعل ما يمكن حصوله له من الأوضاع كما أنّ العقل قد حصل له[410] بالفعل ما يُمكن حصوله له من الكمالات فَإِذن استحال أن لا يحصل التشبيه إلّا بالحركة على الوجه المخصوص إذ لا فرق في استخراج الأوضاع المُمكنة من القوّة إلى الفعل بين هذه الحركة المخصوصة وبين غيرها.

فإن قُلتَ: الأوضاع التي تحصل بهذه الحركة غير الأوضاع التي تحصل بغيرها، فيحتمَل أن لا يحصل التشبيه إلّا بخروج هذه الأوضاع إلى الفعل.

قلتُ: التشبيه ليس في خصوص الحاصل في[411] مُجرّد الخروج من القوّة إلى الفعل كما اعترفوا به فلا فرق بينهما في ذلك، وَرُدَّ بأنّ خروج الكمالات إلى الفعل أمر كلي لا يُمكن أن يصير غرضاً للحركة الجزئية بَل يجب أن يكون الغرض منها أمراً جزئيّاً يلزمه هذا المعنى الكلي، لكن لا

---

(407) في (B): وَرَدَّ.
(408) (الآخرون): أثبتها من (B).
(409) في (C): حركات.
(410) (له): أثبتها من (C).
(411) في (B): بل.

سبيل لنا إلى تعيين ذلك الأمر الجزئي فإنّ العقول البشريّة قاصرة عن اكتناء[412] أمثال[413] ذلك، فيجوز أن لا يحصل ذلك الغرض الجزئي إلّا بتلك الحركة المخصوصة، وقيل: يحتمل أن تكون هيولى كلّ فَلك لا تقبل إلّا تلك الحركة المخصوصة فاختارها على السكون لتحصيل الأوضاع المُمكنة الحصول وبذلك تعين النقطتان للقطبيّة، والظاهر أنّه لا فرق بين الحركة على هذين القطبين[414] وبين الحركة على قطبين آخرين يكون بعد ما بين الأولين والآخرين في كلّ واحد من الطرفين[415] قدر نصف عشر[416] شعيرة فلا يتصوّر أن تكون طبيعة الهيولى قابلة لأحداهما دون الأُخرى. نعم، لو كان ثمّة أمور متخالفة لأمْكن أن يقال: هي تقبل الحركة صوب أحدهما دون الباقي[417].

- **الوجه الخامس**: أنّهم ذهبوا إلى أنّ فلك الثوابت مستنداً إلى العقل الثاني باعتبار ما له من الجهات من الإمْكان والوجود والوجوب، وفيه من الكواكب ما لا يحصى والمرصودة منها ألف ونيّف وعشرون كوكباً فلزم استناد الكثير إلى الجهة الواحدة، لا يقال: إنّهم لم يقطعوا بكون العقول منحصرة في العشرة، فيجوز أن يكون مَبدأ فلك الثوابت عقولاً كثيرة، لِأنّا نقول: هم وإن لم يقطعوا بانحصارها في العشرة إلّا أنّهم جوّزوا انحصارها فيها بَل جعلوا الانحصار احتمالاً راجحاً، وغرضنا بيان أنّه لا يصلح لأن يكون محتملاً على أصولهم، لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون في العقل الثاني جهات متكثرة لم نطّلع عليها ويصدر عنه باعتبارها تلك الكثرة؟ إذ هم لم يقطعوا بأنّ حيثيّات كلّ عقل منحصرة في الثلاث أو الأربع، لِأنّا نقول: إذا جاز أن يكون في المعلول الثاني جهات متكثرة لم نطّلع عليها فليجز أن يكون في المعلول الأول أيضاً كذلك فيحصل به الاستغناء عن العقول الباقية، إذ يجوز حينئذ أن يصدر عن المعلول الأوّل باعتبار تلك الجهات أجرام الأفلاك

---

[412] **اكتناه**: مصدر للفعل اكتنه، واكتنه الأمرَ: بلغ إلى كنهه: أي جوهره وحقيقته. **ينظر**: الهروي، تهذيب اللغة: 18/6، وابن منظور، لسان العرب: 537/13.

[413] (أمثال): أثبتها من (B)(C).

[414] (والظاهر أنّه لا فرق بين الحركة على هذين القطبين): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

[415] في (B): الجانبين.

[416] (عشر): ساقطة من (B).

[417] في (C): الآخر.

ونفوسها من غير احتياج إلى عقل ثانٍ وثالث، وهم لا يجوّزونه؛ لأنّهم وإن لم يقطعوا بانحصارها في العشرة لكنّهم جزموا بأنّها لا تكون أقل منها، لا يقال: جزمهم بأنّها لا تكون أقلّ من العشرة إنّما كان الاختلاف حركات الأفلاك؛ لأنّ حركتها للتشبّه بها فلو كان المشبّه به[418] واحداً لكان الكلّ يتحرّك إلى جهة واحدة على حدٍّ واحد من السرعة والبطء، لِأنّا نقول: بعد تسليم أنّ حركتها للتشبّه[419] فلا نُسلِّم أنّ اختلاف الحركات يدلّ على تعدّد المشبه به؛ لجواز أن يكون المشبّه به عقلاً واحداً، واختلاف الحركات لاختلاف جهة التشبّه لابُدَّ لهم من بيان لنفي هذا الاحتمال.

وأيضاً لم يثبت وجود العقل العاشر إذ ليس فلك يتشبّه به[420] حتى يدلّنا على وجوده فيجوز أن يكون العقل التاسع المُوجد للفلك التاسع[421] موجوداً للعالم العنصري بواسطة حيثيّات واعتبارات لم نطّلع عليها.

- **الوجه السادس**: أنّ الإمْكان طبيعة واحدة لا تختلف إلّا بالتشخّصات فكيف صدر عنه تارة الفلك الأقصى وتارة فلك غيره وتارة هيولى العالم العنصري؟ ولِمَ يصدر عنه تارة شيء أصلاً كما في إمْكان زيد مثلاً؟ وأيّ مناسبة بين إمْكان المعلول الأول وبين وجود الفلك الأقصى؟ وكذلك كيف يلزم من تعقّل المعلول الأول نفسه ومبدأه به[422] شيآن آخران ولا يلزم ذلك في إنسان؟!.

وجوابه: أنّهم لم يقولوا: إنّ إمْكان العقل الأول أوجب وجود جرم الفلك الأول بَل أنّ العقل بخصوصيّة ذاته باعتبار إمْكانه بوجوب ذلك، ولا يلزم أن يفعل غير العقل[423] الأول ما فعله بتوسّط إمْكانه وإن كان إمكانهما متّحداً بالحقيقة؛ لأنّ العقل الأول مخالف بالحقيقة لسائر الأنواع عقولاً كانت أو نفوساً أو أجساماً، فيجوز أن يكون العقل الأول يصدر عنه بواسطة إمْكانه فلك ولا يصدر عنه غيره بواسطة إمْكانه فلك بَل شيء أصلاً. وأمّا قوله: وأيّ مناسبة بين إمْكان العقل الأول

---

[418] (به): أثبتها من (C)

[419] (فلو كان المشبّه واحداً لكان الكلّ يتحرّك إلى جهة واحدة على حدٍّ واحد من السرعة والبطء، لِأنّا نقول بعد تسليم أنّ حركتها للتشبّه): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

[420] (به): ساقطة من (B).

[421] (التاسع المُوجد للفلك التاسع): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

[422] (به): أثبتها من (B).

[423] (بخصوصية ذاته باعتبار إمْكانه بوجوب ذلك ولا يلزم أن يفعل غير العقل): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

ووجود الفلك الأقصى؟ فغير موجّه؛ لأنّ المقصود بيان جهات متعدّدة في أمر بسيط يصير بها مَبدأ للكثير لا بيان خصوصيّة مناسبة بين تلك الجهة وبين الصادر ترتّب عليها الصدور فإنّ القوى البشريّة قاصرة عن إدراك مثل تلك المناسبة في أكثر الأشياء فكيف في المبادئ العالية؟!

وأمّا قوله: وكذلك كيف يلزم من تعقّل المعلول الأول نفسه ومَبدأه شيآن آخران ولا يلزم في إنسان؟ فقد عرفت جوابه ممّا قلنا في الإمْكان[424]، هذا ما ذكره الإمام الغزالي من الاعتراضات عليهم[425] في هذا المقام[426]، وقد ذُكر هناك وجوه من الاعتراضات جارية مجرى ما ذكر فلا نَطول الكلام بذكرها.

قال الإمام الغزالي -رحمه الله-: ما ذكره الحكماء من أنّ الله تعالى فاعل العالم وصانعه وأنّ العالم فعله تلبيس منهم، إذ لا يتصوّر على قوانينهم أن يكون العالم من صنع الله تعالى[427]، وفعله من ثلاثة أوجه: وجه في الفاعل ووجه في الفعل ووجه في نسبة مشتركة بينهما، أمّا الذي في الفاعل فهو أنّه لابُدَّ أن يكون المؤثر مختاراً مُريداً لِما يفعله حتى يكون فاعلاً، والله تعالى عندهم مُوجِب لا مختار، وأمّا الذي في العقل فهو أنّ العقل هو الحادث والعالم عندهم قديم فلا يكون فعلاً له تعالى، وأمّا الذي في النسبة المشتركة فهو أنّ الله تعالى عندهم واحد من جميع الوجوه، وعندهم أنّ الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه إلّا الواحد، والعالم مُركّب من مختلفات فلا يكون صادراً منه[428] وفعلاً له تعالى، ثمّ قال: ولنحقّق وجه كلّ واحد من هذه الوجوه الثلاثة[429].

---

[424] (وأمّا قوله وكذلك كيف يلزم من تعقّل المعلول الأول نفسه ومَبدأه شيآن آخران ولا يلزم في إنسان؟ فقد عرفت جوابه ممّا قلنا في الإمكان): أثبتها من (B)(C).

[425] **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: 70 – 75.

[426] (في هذا المقام): أثبتها من (B)(C).

[427] (فاعل العالم وصانعه وأنّ العالم فعله تلبيس منهم إذ لا يتصوّر على قوانينهم أن يكون العالم من صنع الله تعالى): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

[428] في (B): عنه.

[429] **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص75.

ومحصول كلامه في الأول هو أنّ الفاعل عبارة عمّن يصدر عنه الفعل بالإرادة ومن قال: السِّراج[430] يفعل الضوء والشخص يفعل الظل فهو مجازف أو متوسّع في التجوّز توسّعاً خارجاً عن الحدِّ بإطلاق الفاعل على ما ليس فاعلاً بمجرّد الاشتراك في النسبة، بدليل أنّه لو سلب الفعل عن الجماد وقيل: الجماد لا فعل له وإنّما الفعل للحيوان لصحّ، وكان كلاماً مقبولاً وصحّة السلب من أمارات المجاز كما عُلم في موضعه.

وتقسيم الفعل إلى الإرادي والطبيعي غير صحيح على سبيل الحقيقة، وقولنا: فعل بالطبع وإن كان متناقضاً نظراً إلى معناه الحقيقي إلّا أنّ عدم استنكاره باعتبار جعل الفعل مجازاً عن مجرّد التأثير بسبب قرينة مانعة عن حمله على حقيقته، أعني قولنا: بالطبع، وقولنا: فعل بالإرادة تكرير على التحقيق، كقولنا: نظر بعينه وتكلّم بلسانه، وعدم استنكاره بناء على أنّ الفعل قد يستعمل مجازاً في غير الاختياري، ويكون ذكر الاختياري لدفع توهّم ذلك المجاز، كما أنّ النظر والتكلّم يستعملان في غير معناهما مجازاً، ويكون قوله: بعينه وبلسانه دفعاً لتوهّم ذلك المجاز، وقول العرب: النار تحرق والثلج يبرّد والسَّقمونِيا[431] تسهل[432]، وأمثال ذلك مجاز؛ لأنّ كلّ ما ذكر يتضمّن الفعل، لأنّ معنى قولهم: "النار تحرق" أنّها تفعل الإحراق، وكذا في غيره، والفعل يتضمّن معنى الإرادة ولا إرادة[433] في شيء منها، بدليل أنّا لو فرضنا حادثاً توقّف في حصوله على أمرين: إرادي وغير إرادي أضاف العقل واللغة الفعل إلى الإرادي، فإنّ[434] مَنْ ألقى إنساناً في النار فمات يقال: "هو القاتل دون النار" فلو كان اسم الفاعل يطلق[435] على المريد وغير المريد على وجه واحد لم يضف

---

[430] **السِّراجُ**: المِصبَاح، وقيل: الزَّاهِرُ الذي يَزهَرُ بِالليل. **ينظر**: الهروي، تهذيب اللغة: (308/10)، وأبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده ت (458هـ)، المحكم والمحيط الأعظم: (269/7)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية– بيروت، ط1، 2000م.

[431] **السَّقَمونِيا**: كلمة يونانية وقيل سريانية وهي نَبَات يسْتَخْرج مِنهُ دَوَاء مسهل للبطن ومزيل لدوده. **ينظر**: الفيومي، المصباح المنير: (280/1)، والمعجم الوسيط: (437/1).

[432] **ينظر**: أبو محمد أحمد بن علي بن سعيد بن حزم الظاهري ت (456هـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل: (46/3)، مكتبة الخانجي- القاهرة.

[433] (ولا إرادة): ساقطة من (B).

[434] في (B): لكنّ.

[435] (يطلق): ساقطة من (C).

القتل إلى المريد نفسه[436] لغة وعرفاً وعقلاً، وكونه تعالى سبباً لوجود كلّ موجود سواء بطريق الإيجاب لا يصحّح تسميته العالم فعلاً وصنعاً له، إذ ليس سببيّته له بطريق الاختيار عندهم.

ومحصول كلامه في الثاني أنّ الفعل هو الإحداث وإخراج الشيء من العدم إلى الوجود، وذلك لا يتصوّر في القديم إذ ليس له حالة العدم ليخرج منها إلى الوجود والحدوث أعني كون الوجود مسبوقاً بالعدم وإن لم يكن فعل الفاعل ولكنّه شرط في كون الوجود فعل الفاعل، فالوجود الغير المسبوق بالعدم لا يصلح أن يكون فعل للفاعل، وليس كلّ ما يشترط في كون الفعل فعلاً ينبغي أن يكون بفعل الفاعل، أو لا يرى أنّ ذات الفاعل وقدرته وعلمه شرط في الفعل وإن لم يكن شيء منها فعل ذلك الفاعل، وتسمية القديم الدائم الوجود فعلاً تجوز، وأمّا المعلول مع العلّة فيجوز أن يكونا قديمين وإن يكونا حادثين.

فإن قِيْلَ: الحكماء لا يعنون بكون العالم فعلاً إلّا كونه معلولاً، فإذا سلّمتم جواز كون المعلول دائماً بدوام العلّة، فلَمْ يبقَ معهم منازعة في المعنى بَل في إطلاق اللفظ فقط، ولا مضايقة فيه.

قلنا: غرضنا ليس إلّا أنّهم يتحملون الإسلاميين بإطلاق هذه الأسامي من غير ثبوت معناها عندهم، **وما اعترض** به الإمام الرازي[437] على كون الحدوث شرطاً في كون الوجود فعل الفاعل بأنّ الحدوث وهو كون الوجود مسبوقاً بالعدم صفة للوجود ومتأخرة عنه، فلو كان شرطاً في الفعل وهو متقدّم على الوجود لزم تقدّم الشيء على نفسه غير وارد هنا، وما يقال: المراد بالحدوث وكون الوجود مسبوقاً بالعدم ليس معناه المتبادر ليردوا ما ذكر بَل المراد كون الشيء بحيث لو وجد لكان حادثاً، وهذا المعنى ليس متأخراً عن وجوده لا يحتاج إليه في دفعه؛ لأنّه لم يجعل الحدوث شرطاً في الفعل بمعنى التأثير والإيجاد، كيف وقد جوّز أن يكون المعلول مع العلة قديمين بَل في تسمية

---

[436] (نفسه): ساقطة من (C)(B).

[437] **ينظر**: فخر الدين الرازي، المباحثات المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات: (516/1).

التـأثير والإيجـاد فعـلاً لادعائـه أنّ معنـى الفعـل هـو الإحـداث وإخـراج الشـيء مـن العـدم إلـى الوجود[438]؟

هذا ولا يخفى عليك أنّ ما ذكره في الوجهين ليس ردّاً لمذهبهم ولا إبطالاً لمعتقدهم ولا يتعلّق به عرض علميّ أصلاً، بَل هو نزاع معهم في أمر لفظي لا حاصل في نقده ولا طائل في رَدّه، مع أنّ الثاني أعنى اعتبار الحدوث في مفهوم العقل دعوى بلا دليل، والأول يمكن المناقشة في دليله والتزامه بأنّ قول العرب: "النار تحرق، والثلج يبرد" وأمثال ذلك من قبيل المجاز خروج بالكليّة عن قانون اللغة، وبعد عن الإنصاف الواجب رعايته في المناظرة مع أنّه لا ضرورة في ارتكابه ولا موجب لالتزامه إلّا توهّم كون الفعل معتبراً في مفهومات هذه الألفاظ وهو في محل المنع، واستدلاله على أنّ الفعل الحقيقي ما يكون بالإرادة بأنّا لو فرضنا حادثاً توقّف في حدوثه على أمرين:

أحدهما: إرادي، والآخر غير إرادي، اضاف العقل واللغة الفعل إلى الإرادي مدفوع بأنّه إن أراد أنّه يضاف إليه فقط دون الآخر فمَمنوع، فإنّه كما يقال: يروي السِّقاء كذلك يقال: يروي الماء بَل الثاني أشهر في الاستعمال وأظهر عند العقل، وإن أراد أنّه يضاف إلى الإرادي كما يضاف إلى غيره فمُسلّم ولا يفيد المطلوب، وما ذكره مِنْ أنّ مَنْ ألقى إنساناً في النار فمات يقال: هو القاتل دون النار، فبعد تسليمه يجوز أن يكون ذلك لخصوصية القتل لا مطلقاً، وغاية ما يرجع إليه كلامه ومنتهى[439] مقصده ومرامه ادعاء التلبيس عليهم، ولهم أن يقولوا: نريد بالفاعل المؤثر مطلقاً بأيّ وجه كان بإرادة أو بغير إرادة وبالفعل الأثر تارة والتأثير أخرى سواء كان الأثر مسبوقاً بالعدم أو لا، وسواء كان التأثير إحداثاً أو إيجاداً من غير سبق العدم، فإن كان وضع هذين اللفظين في لغة العرب لِما أردناه فهما حقيقتان فيما أردناه وإلّا فمجازان، وأيّ فائدة لنا في كون لفظ الفعل والفاعل

[438] من (عندهم، وما اعترض به الإمام الرازي) إلى (واخراج الشيء من العدم إلى الوجود هذا): أثبتها من (B)(C).

[439] في (B): وينتهي.

حقيقة فيما أردناه من المعنى بحسب وضع العرب[440]؟ أو أيّ ضرر في كون[441] مجازيّتهما؟ بَل لو لم يوضع هذان اللفظان لشيء أصلاً لم يكن في ذلك ضرر لنا، وأيّ حاجة لنا إلى التلبيس في معتقدنا فإنّا نصرّح جهاراً بأنّ المَبدأ الأول موجب لا مختار وأنّ العالم قديم لا مُحدَث بَل ندعي منادين بأعْلى أصواتنا أنّ الاختيار على الوجه الذي يقول به المتكلمون نقص لا يليق بجانب كبريائه فأين قصد التلبيس والتدليس هذا؟

ومحصول كلامه في الثالث أعني استحالة كون العالم فعلاً له تعالى على أصلهم[442] لشرط مشترك بين الفاعل والفعل هو أنّهم زعموا أنّ الله تعالى واحد من جميع الوجوه، وأنّ الواحد من جميع الوجوه[443] لا يصدر عنه إلّا واحد، والعالم مُركّب من مختلفات فلا يتصوّر أن يكون فعلاً له تعالى على أصلهم.

فإن قالوا: العالم بجملته غير[444] صادر عنه بغير واسطة بَل الصادر عنه جوهر مجرّد[445] بسيط يعرف نفسه ومَبدأه يُسمّى في لسان الشرع بـ "الملك"، وفي عرف الحكماء بـ "العقل" ويصدر عنه عقل ثانٍ وعن ذلك ثالث وتكثر الموجودات بالتوسط، **قُلنا**: فيلزم أن لا يكون في العالم شيء واحد مُركّب من آحاد بَل تكون الموجودات كلها آحاداً وليس كذلك، فإنّ الجسم عندهم مُركّب من هيولى وصورة وهما صادران باجتماعهما شيئاً واحداً وليس احداهما علّة للأخرى، فإن صدر مثل هذا المُركّب عن علّة واحدة بطل قولهم: "الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد" وإن صدر عن علّة مُركّبة ننقل الكلام إلى تلك العلّة المُركّبة، ولابُدَّ من الانتهاء إلى علّة بسيطة إذ المَبدأ الأول بسيط وفي المعلولات مُركّب فلو لم ينته المعلول المُركّب إلى علّة بسيطة لم يتصوّر انتهاء سلسلة المعلولات إلى المَبدأ الأول فيبطل قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد، وأيضاً يلزم

---

[440] (وإلّا فمجازان وأيّ فائدة لنا في كون لفظ الفعل والفاعل حقيقة فيما أردناه من المعنى بحسب وضع العرب): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

[441] (كون): ساقطة من (B).

[442] في (B): اصولهم.

[443] (وأنّ الواحد من جميع الوجوه): أثبتها من (B)(C).

[444] في (B)(C): ليس.

[445] (مجرّد): ساقطة من (C).

أن لا يوجد شيآن ليس أحدهما في سلسلة الترتيب علّة للآخر إمّا على الولاء أو بتوسط الغير من العلل وذلك باطل، لِأنّا نعلم قطعاً وجود موجودات لا تعلّق لبعضها ببعض.

وأقول[446]: لا يخفى عليك أنّ ما زعموه من أنّ المبدأ الأول واحد من جميع الوجوه وأنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد لا يستلزم أن لا يكون العالم المُركّب من المختلفات فعلاً له، فإذا فرضنا مَبدأ أوّل واحداً من جميع الوجوه وليكن (أ) مثلاً وصدر عنه شيء واحد وليكن (ب) فهو في أوّل مراتب معلولاته، ثمّ من الجائز أن يصدر عن (أ) بتوسط (ب) شيء وليكن (ج) وعن (ب) وحده شيء وليكن (د) فيصير في ثانية المراتب شيآن لا تقدّم لأحدهما على الآخر، ثمّ من الجائز أن يصدر عن (أ) بتوسط (ج) وحده شيء وبتوسط (د) وحده ثان وبتوسط (ج د) معاً ثالث وبتوسط (ب ج) رابع وبتوسط (ب د) خامس وبتوسط (ب ج د) سادس وعن (ب) بتوسط (ج) سابع وبتوسط (د) ثامن وبتوسط (ج د) معاً تاسع وعن (ج) وحده عاشر وعن (د) وحده حادي عشر وعن (ج د) معاً ثاني عشر وتكون هذه كلّها في ثالثة المراتب، ثمّ إذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها فظهر أنّه لا يلزم من المقدّمتين المذكورتين أن لا يكون العالم المركّب من المختلفات فعلاً له، غايته أنّه لا يكون جميعه فعلاً له بالذات وبلا واسطة لكنّ انتفاء التوسّط غير معتبر في مفهوم الفعل، فإنّ الإمام قد اعترف سابقاً بأنّ إنساناً إذا ألقى إنساناً آخر في النار فمات كان القاتل هو الملقي، وإن كان بتوسط النار ولا أن يوجد شيآن ليس أحدهما في سلسلة الترتيب على الآخر[447].

نعم، ما ذكروه في كيفية صدور الكثرة من المَبدأ الواحد لا يخلو عن وجوه من الخلل كما عرفت.

---

[446] (أقول): ساقطة من (B)(C).

[447] (ولا أن يوجد شيآن ليس أحدهما في سلسلة الترتيب على الآخر): أثبتها من (B)(C).

الْفَصْلُ الْسَّادِسُ

فِيْ تَعْجِيْزِهِمْ عَنْ الْإِسْتِدْلَالِ عَلَى وُجُوْدِ الْصَّانِعِ لِلْعَالَمِ

الذي هو السماوات وما فيها والعناصر وما يتركّب منها، قال الإمام الغزالي –رحمه الله-: من قال: بحدوث العالم فمذهبهم في القول بالصانع معقول ضرورة أنّ كلّ حادث لابُدَّ له من مُحدث ولا يتسلسل؛ لامتناعه بَل ينتهي إلى قديم، ومن قال: بأنّ العالم[448] قديم غير محتاج إلى صانع فمذهبهم أيضاً مفهوم وإن كان باطلاً بالدليل، وأمّا الفلاسفة فهم مع قولهم: بقدم العالم أثبتوا له صانعاً، وهذا بوضعه متناقض لا يحتاج فيه إلى إبطال[449].

وأقولُ: إن أراد أنّ قدم الشيء ينافي معلوليّته وكونه أثراً للعلّة فمَمنوع، كيف وقد جوّزه من قبل؟ وإن أراد أنّ الصانع هو الذي أوجد بعد ما لم يوجد فهذا على تقدير تسليمه لا يضرّهم؛ لأنّهم لا يثبتون للعالم صانعاً بهذا المعنى حتى يلزم التناقض بَل يثبتون العلّة لوجوده؛ لكونه مُمكناً، فإن سمّوا تلك العلّة صانعاً فلا يعنون به المُحدث بَل الموجد فلا تناقض في مذهبهم هذا، مع أنّه لا حاجة إلى ما ذكره من التناقض في بيان غرض بهذا الفصل فإنّ الغرض منه بيان عجزهم عن إقامة الدليل على وجود مَبدأ العالم، وهذا لا يتوقف على ما ذكره من التناقض[450]. قالوا: في إثبات مَبدأ العالم أنّ ضرورة العقل حاكمة بأنّ كلّ موجود لا يخلو من أن يكون مُمكناً أو واجباً؛ لأنّه إن احتاج في وجوده إلى غيره فهو مُمكن، وإلّا فواجب ولا شك في وجود موجود فهو إن كان واجباً ثبت المطلوب إذ لابُدَّ من استناد المُمكنات إليه؛ دفعاً للدور أو التسلسل، وإن كان مُمكنا فلابُدَّ له من علّة فتلك العلّة إن كان لها علّة ننقل الكلام إليها فإمّا أن يدور أو تتسلسل العلل إلى غير النهاية أو تنتهي إلى موجود لا علّة له، والأوَّلان باطلان فتعيّن الثالث، ولا يجوز أن يكون ذلك الموجود جسماً؛ لأنّ كلّ جسم مُركّب والموجود الذي يستغني عن العلّة لا يجوز أن يكون مُركباً؛ لأنّ كلّ مُركّب محتاج

---

[448] (قديم ومن قال بأنّ العالم): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

[449] **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: 75، 76.

[450] (مع أنّه لا حاجة إلى ما ذكره من التناقض في بيان غرض بهذا الفصل فإنّ الغرض منه بيان عجزهم عن إقامة الدليل على وجود مَبدأ العالم وهذا لا يتوقف على ما ذكره من التناقض): ساقطة من (B)(C).

إلى علّة[451]، ولا جزءاً منه؛ لأنّ كلّاً من جزئي الجسم محتاج إلى الآخر، ولا نفساً ولا عقلاً؛ لأنّ الواجب واحد حقّ[452] من جميع الوجوه، وهما ليسا كذلك فتعين أنّ لنا موجوداً خارجاً عن جملة العالم علّة لها وهو المطلوب.

واعترض عليه الإمام الغزالي بوجهين[453]:

أحدهما: أنّه لِمَ لا يجوز أن يكون ذلك المَبدأ شيئاً من الأفلاك وما ذكروه من أنّ كلّ جسم مُركّب والواجب ليس كذلك فسيجيء الكلام عليه إن شاء الله تعالى.

وثانيهما: أنّه لا يجوز أن يكون لكلّ علّةٍ علّة إلى غير النهاية، واستحالة التسلسل لا تستبين[454] على أصلهم إذ ليست تلك الاستحالة ضروريّة بلا خلاف، والمُعتمد من الأدلّة المذكورة لاستحالته "برهان التطبيق" وهو منقوض بحوادث متعاقبة لا أوّل لها، وهم معترفون بجوازها بَل بوقوعها.

وأمّا المتكلمون فهم ينفون الحوادث المتعاقبة إلى غير النهاية ولا يجوّزونها، فلا ينتقض بها على أصولهم[455]. **وأجيب** عنه: بأنّ الحوادث المتعاقبة التي لا أوّل لوجودها[456] غير مجتمعة في الوجود، فلا يتصوّر التطبيق بين أجزائها لا في الخارج؛ لعدم اجتماعها فيه، ولا في الذهن؛ لاستحالة وجود ما لا يتناهى على سبيل التفصيل في الذهن ووجودها الإجمالي غير كافٍ للتطبيق كما يشهد به الوجدان فلا جريان للدليل فيها فلا نقض، وهذا بخلاف الأجسام المجتمعة في الوجود المترتّبة بالمكان إلى غير النهاية فإنّها لوجودها مُجتمعة[457] وترتّبها وضعاً يجري فيها التطبيق ويتمّ البرهان؛ فلذلك حكموا ببطلانه.

---

[451] (لأنّ كلّ مُركّب محتاج إلى علّة): أثبتها من (B)(C).
[452] (حقّ): ساقطة من (B).
[453] **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص76.
[454] في (B): تثبت، وفي (C): تَستَبِب.
[455] في (B): أصلهم.
[456] في (B)(C): لا أول لها.
[457] في (B)(C): معاً.

فإن قُلتَ: النقض بالحوادث المتعاقبة وإن سلّمنا اندفاعه، لكنّه ينتقض هذا الدليل بالنفوس الإنسانيّة التي لا نهاية لأعدادها عندهم مع كونها مجتمعة في الوجود؛ لبقائها بعد خراب البدن إلى الأبد على ما زعموه.

قلتُ: لا نقض بالنفوس الإنسانية أيضاً، إذ ليس بينها ترتّب بوجه لا وضعاً ولا طبعاً، فلا يجري فيها البرهان المذكور، إذ لا يلزم من كون الأولى من إحدى الجملتين بإزاء الأولى من الجملة الأُخرى كون الثانية بإزاء الثانية والثالثة بإزاء الثالثة وهكذا حتى يتمّ التطبيق، اللهم إلّا[458] إذا لاحظ العقل كلّ واحدة من الجملة الأولى واعتبرها بإزاء واحدة من[459] الجملة الأُخرى، لكنّ العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصّلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصوّر هناك تطبيق، ويظهر الخلف بَل ينقطع التطبيق بانقطاع اعتبار الوهم والعقل.

ولقائل أن يقول: الحوادث المتعاقبة وإن لم تجتمع في الوجود الخارجي لكنها مجتمعة في الوجود الظلّي عندهم؛ لكونها ثابتة معاً في علم الملأ الأعلى وذلك يكفينا في إتمام النقض على أصولهم، لا يُقال: لعلهم[460] يثبتون تلك العلوم[461] على نحو آخر غير الوجود الذهني، أو لعلهم لا يثبتون لها ترتّباً في تلك العلوم؛ لعدم دخول الزمان فيها، **لأنّا نقول**: ليس غرضنا أنّ دليل إبطال التسلسل لا يتمّ مطلقاً بَل المقصود إلزامهم بأنّه لا يتمّ على أصولهم، فلا يثبت وجود المَبدأ الأول على قوانينهم، وهذا المقصود حاصل؛ لأنّهم قائلون بأنّ علوم العقول والنفوس بحصول صور الأشياء فيها بَل علم المَبدأ الأول أيضاً عند الشيخ أبي علي، فتكون الحوادث المتعاقبة في الوجود الخارجي مجتمعة في علومهم بحسب وجوداتها الظلّيّة، وأمّا عدم الترتّب في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها فليس بشيء.

---

[458] (إلّا): ساقطة من (B).
[459] (واعتبرها بإزاء واحدة من): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (C).
[460] (عندهم لكونها ثابتة معاً في علم الملأ الأعلى وذلك يكفينا في إتمام النقض على أصولهم، لا يُقال لعلهم): أثبتها من (C)(B).
[461] (تلك العلوم): ساقطة من (B).

أمّا أوّلاً: فلأنّ الترتيب بين تلك الحوادث ليس بمجرد ترتّب أزمنتها بَل بينها ترتّب طبيعي عندهم؛ لتوقف بعضها على بعض كما تقرّر من قواعدهم، لا يقال: الترتّب الطبيعي بين الحوادث إنّما هو في الوجود الأصلي دون الظلّي، لأنّا نقول: علم المبادئ العالية بالأشياء عندهم إنّما هي بسبب العلم بعللها، وكلّ حادث جزء من علّة حادث آخر فكذا علم كلّ واحد من الحوادث جزء من علّة علم الآخر، فيحصل الترتيب الطبيعي[462] بحسب الوجود الظلّي أيضاً.

وأمّا ثانياً: فلأنّ عدم دخول الزمان في تلك العلوم إنّما هو بحسب أوصافه الثلاثة أعني المضي والحال والاستقبال على معنى أنّ علمها بالحوادث ليس من حيث إنّ بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل، إذ لا ماضي ولا حال ولا مستقبل بالنسبة إليها لكنّها تعلمها بأوقاتها الواقعة هي فيها، وذلك يكفي في الترتّب بحسب الأوقات، فينتظم برهان التطبيق فيها على ما تقتضيه قواعدهم فيكون منقوضاً بها، وأمّا النفوس الإنسانية فزعم بعضهم أنّ بينها ترتّباً وضعاً وطبعاً فيجري فيها برهان التطبيق فينتقض على أصولهم بها[463]: أمّا وضعاً: فبحسب ترتب[464] أجزاء الزمان الواقعة هي فيها، وأمّا طبعاً: فلأنّ نفس الابن موقوفة على بدنه الموقوف على نفس الأب المولدة لمادة بدن الابن فيردّ الجريان باعتبار الترتّب الوضعي بأنّ جميع الآحاد لا ترتّب فيها، إذ قد يحدث منها جملة في زمان وجملة أخرى أقلّ أو أكثر في زمان آخر، وقد تحصل منها آحاد في أزمنة مترتّبة، فلا يتصوّر الترتيب في الجميع بمجرّد ترتّب أجزاء الزمان، وأمّا البعض منها فقد يترتّب كنفس زيد مع نفوس آبائه إلى ما لانهاية له، لكنّها من حيث إنّها مضافة إلى أزمنة حدوثها غير مجتمعة في الوجود؛ لامتناع اجتماع تلك الأزمنة، وبدونها لا تكون مترتّبة، وباعتبار الترتّب الطبيعي بأنّ نفس الأب علّة الحركات مخصوصة هي علل معدّة لحصول مادّة الابن الذي له دخل في حدوث نفس الابن فيترتّب في سلسلة من نفس الأب وتلك الحركات والبدن

---

[462] (الطبيعي): أثبتها من (B)(C).
[463] (بها): ساقطة من (B).
[464] (ترتب): ساقطة من (B).

ونفس الابن، وقد عدم من تلك السلسلة بعض آحادها أعني الحركات المخصوصة والبدن[465]، فلا ينطبق آحادها بعضها على بعض؛ لامتناع انطباق الموجود على المعدوم والمعدومات بعضها على بعض، وأمّا الآحاد الباقية فلا ترتّب بينها؛ لأنّ الارتباط بينها إنّما يكون بواسطة تلك المعدومات، فإذا انتفت لم يبق بينها ارتباط وتعلّق بَل كلّ منها موجود على حيالها من غير توقّف على آخر، فلا ينطبق بعضها على بعض إلّا إذا لاحظ العقل كلّ واحد منها واعتبر بإزاء الآخر وقد عرفت عجزه عنها.

فإن قِيْلَ: للحكماء[466] برهان قاطع على استحالة التسلسل في العلل غير برهان التطبيق فيتمّ به إثبات المَبدأ الأوّل للموجودات، وهو أنّه لو استند كلّ مُمكن إلى مُمكن آخر لا إلى نهاية، فجميع تلك السلسلة إذا أُخذت بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يشذّ عنها شيء منها لا شكّ أنّه مُمكن؛ لاحتياجه إلى أجزائه التي هي غيره فله علّة لإمكانه، وتلك العلّة لا يجوز أن تكون نفسه؛ لامتناع كون الشيء علّة لنفسه، وإلّا لتقدّم على نفسه واستحالته ضروريّة، ولا جُزؤه؛ لأنّ موجود الكلّ موجد لكلّ جزء من أجزائه فيكون ذلك الجزء علّة لنفسه، وهو محال لِما علمت، فتعين أن تكون خارجة عنه، وتلك العلّة الخارجة توجد لا محالة جُزء من أجزاء تلك السلسلة إذ لو وقع كلّ جزء منها بغيرها كان المجموع أيضاً واقعاً بغيرها، إذ ليس في المجموع شيء سوى تلك الأجزاء فلم تكن العلّة الخارجة علّة للمجموع وقد فرض خلافه[467]، وإذا كانت العلّة الخارجة مُوْجِدة لجزء من أجزاء السلسلة فلابُدَّ أن تكون علّة لفرد[468] منها إمّا استقلالاً أو بدون استقلال، ولا يجوز أن يكون الفرد المعلول لتلك العلّة الخارجة هو المعلول الأخير أو المتوسط، وإلّا يلزم توارُد العلّتين المستقلّتين على معلول واحد على تقدير الاستقلال أو[469] الزيادة في العلّة المستقلّة على تقدير عدم

---

[465] (ونفس الابن وقد عدم من تلك السلسلة بعض آحادها أعني الحركات المخصوصة والبدن): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

[466] (للحكماء): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

[467] (وقد فرض خلافه): أثبتها من (B)(C).

[468] في (C): لجزء.

[469] في (B)(C): و.

الاستقلال؛ لأنّ المفروض أنّ كلّ واحد من آحاد السلسلة علّة مستقلّة لآخر، فتعين أن يكون فرداً آخر[470] من السلسلة فتنقطع به السلسلة قطعاً.

قلنا: نختار أنّ علّة السلسلة جزؤها. قوله: لأنّ موجود الكلّ موجود لكلّ من أجزائه. إن أراد أنّ موجود الكلّ يجب أن يكون موجوداً بنفسه[471] لكلّ جزء من أجزائه فمَمنوع، وإن أراد أنّ موجود الكلّ يجب أن يكون موجود الكلّ جزءاً من أجزائه فمسلَّم، لكنّ لا محذور فيه، إذ يجوز حينئذ أن يكون ما قبل المعلول الأخير إلى غير النهاية علّة للتسلسل، وهو وإن كان لإمكانه محتاجاً إلى علّة أخرى، لكنّ تلك العلّة جزء منه وهو ما فوق المعلول الثاني لا إلى نهاية وهَلُمَّ جَرّاً، وما يقال: من أنّ المراد بالعلّة في تقرير الدليل هو الفاعل المستقل على معنى أن لا يستند شيء من أجزاء السلسلة إلّا إليه أو إلى ما صدر عنه، وما قبل المعلول الأخير لا إلى نهاية ليس فاعلاً مستقلاً بهذا المعنى، وهو ظاهر.

فجوابه: أنّ المعلوم لنا هو أنّ كلّ مُمكن مُركّب من مُمكنات لابُدَّ له من فاعل مستقل، إمّا الاستقلال: بمعنى أن لا يكون جزء من أجزاء ذلك المُركّب إلّا ويستند إليه أو إلى ما صدر عنه فهو إنّما يجب في المُركّب من آحاد متناهية يستند بعضها إلى بعض، وإمّا المُركّب من الآحاد الغير المتناهية التي يستند بعضها إلى بعض على ما هو المفروض في السلسلة التي كلامنا فيها، فلزوم الفاعل المستقل بذلك المعنى مَمنوع، ولِمَ لا يكفي له الفاعل المستقل؟ بمعنى أنّ المُركّب لا يحتاج إلى فاعل خارج عنه، وفيما ذكرناه استقلال بهذا المعنى.

فإن قُلتَ: أيّ جزء من السلسلة يفرض علّة فعلته أولى منه بأن يكون علّة لها؛ لأنّ تأثير ذلك الجزء في السلسلة بتحصيل ما تحته، وتأثير علّته بتحصيله وتحصيل ما تحته، فلو كان علّة السلسلة جزءاً منها لزم ترجيح المرجوح بلا مرجّح.

---

[470] في (C): أخيراً.
[471] (لكلّ من أجزائه إن أراد أنّ موجود الكلّ يجب أن يكون موجوداً بنفسه): ساقطة من (C).

قلتُ: المحصّل للسلسلة أوّلاً وبالذات هو ما قبل المعلول الأخير إذ به يحصل المعلول الأخير وتتمّ السلسلة، وأمّا علّته فهو محصّل له أوّلاً[472] وبالذات وبواسطته محصّل للسلسلة، فيكون متعيّناً؛ لكونه علّة للسلسلة من غير محذور[473].

هذا، وقال الإمام الغزالي -رحمه الله- في رَدِّ الاستدلال الثاني على استحالة التسلسل في العلل: لفظ المُمكن والواجب لفظ مُبهم إلّا أن يراد بالواجب ما لا علّة لوجوده، ويراد بالمُمكن ما لوجوده علّة، وإن كان المُراد هذا فلنرجع إلى هذه اللفظة، فنقول: كلّ واحد مُمكن على معنى أنّ له علّة زائدة على ذاته، والكلّ ليس بمُمكن على معنى أنّه ليس له علّة زائدة على ذاته خارجة عنه، فإن أُريد بلفظ المُمكن غير ما أردناه فهو ليس بمفهوم[474].

فإن قِيْلَ: فهذا يؤدي إلى أن يتقوّم واجب الوجود بمُمكنات الوجود، وهو محال.

قلنا: إن أردتم بالواجب ما ذكرناه فهو نفس المطلوب ولا نُسلِّم أنّه محال، وهو كقول القائل: يستحيل أن يتقوّم القديم بالحوادث، والزمان عندهم قديم، وآحاد الدورات حادثة وهي ذوات أوائل، والمجموع لا أول له، فقد تقوم ما لا أوّل له بذوات الأوائل، وصدق ذوات الأوائل على الآحاد ولم يصدق على المجموع، فكذلك يقال على كلّ واحد: إنّ له علّة، ولا يقال للمجموع: إنّ له علّة، وليس كلّ ما صدق على الآحاد يلزم أن يصدق على المَجموع، إذ يصدق على كلّ واحد أنّه واحد وأنّه بعض وأنّه جزء ولا يصدق على المجموع، وكلّ موضوع عيّناه من الأرض فإنّه قد استضاء بالشمس في النهار وأظلم بالليل، وكلّ واحد حادث بعد أن لم يكن أيّ له أوّل، والمجموع عندهم ماله أوّل. فتبيّن أنّ من يجوّز حوادث لا أوّل لها وهي صور العناصر والمتغيرات فلا يتمكّن من إنكار علل لانهاية لها، ويخرج من هذا أنّهم لا سبيل لهم إلى الوصول إلى إثبات المَبدأ الأول بهذه الأشكال، ويرجع فرقهم إلى التحكّم المحض[475]، هذا لفظه.

---

[472] (أوّلاً): أثبتها من (C)(B).
[473] (من غير محذور): أثبتها من (C)(B).
[474] في (C): بمعلوم.
[475] **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص78.

وأقولُ: هذا حشو كله، إذ المُراد بالمُمكن: ماله علّة غير ذاته، وبالواجب: ما لا علّة له سواء كانت داخلة أو[476] خارجة عنه، فيكون الكلّ مُمكناً؛ لاحتياجه إلى علّة هي أجزاؤه، وتقوّم الواجب بالمُمكن بهذا المعنى غير معقول، وتشبّهه بتقوّم القديم بالحادث تشبيه حسن إلّا أنّ نسبة تجويز المشبّه به إلى الفلاسفة في غاية القبح. قوله: آحاد الدورات حادثة ذوات أوائل، والمجموع لا أوّل له عندهم، فقد تقوم ما لا أوّل له بذوات الأوائل، ليس بشيء؛ إذ لم يقل أحد بكون مجموع الدورات قديماً، وكيف يستجيز العاقل أن يقول: المجموع الذي أحد أجزائه حصل اليوم قديم لا أوّل له؟ فإنّ تحقّق الجميع يتوقّف على تحقّق جميع أجزائه، فقبل تحقّق بعض أجزاء الجميع لا تحقّق للجميع أصلاً فكيف من القدم؟ بَل الواقع في كلامهم كون نوع الحركة قديمة مع حدوث أفرادها على معنى أنّ قبل كلّ دورة لا إلى نهاية ونوعها محفوظ بتعاقب الجزئيات التي لا نهاية لها، فأين هذا من قدم الجميع مع حدوث بعض أجزائه؟ وما صدق على كلِّ جزء وإن لم يلزم أن يصدق على الكلّ إلّا أنّه ليس يلزم أن لا يصدق على الكلّ ما يصدق على كلّ واحد فإنّ بعض الأحكام قد يشترك فيه الكلّ والجزء والقدم ممّا يستلزم[477] ثبوته للكلّ ثبوته لكلّ جزء، والحدوث[478] مِمّا يقتضي ثبوته للجزء ثبوته للمجموع، وهذا ضروري لا يصلح أن ينازع فيه.

---

[476] (داخلة أو): أثبتها من (B)(C).

[477] في (B): يقتضي.

[478] (ثبوته للكل ثبوته لكلّ جزء والحدوث): ساقطة من المتن وكُتبت في الهامش، من (B).

الْفَصْلُ الْسَّابِعُ

فِيْ بَيَانِ عَجْزِهِمْ[479] عَنْ إِقَامَةِ الْدَّلِيْلِ عَلَى وَحْدَانِيَّةِ الْوَاجِبِ تَعَالَى

ولهم فيها مسلكان:

المسلك الأول: أنّهم قالوا: لا يجوز أن يكون في الوجود موجودان كلّ منهما واجب الوجود لذاته؛ وذلك[480] لأنّ طبيعة واجب الوجود إمّا أن تقتضي لذاتها التعين أو لا تقتضي، فإذا اقتضت كانت منحصرة في شخص؛ لأنّ الطبيعة المقتضية للشخص إن كان لها فرد فوق الواحد لزم تخلّف مقتضى الذات عنها وهو محال، وإن لم تقتض لذاتها التعين يكون واجب الوجود محتاجاً في تعينه إلى غيره، فيكون واجب الوجود[481] المتعين معلولاً للغير، فلا يكون ما فرض واجب الوجود واجباً.

ويُردُّ على هذا المسلك أنّه لِمَ لا يجوز أن تكون حقيقتان مختلفتان تقتضي كلّ منهما تعينه[482]؟ ويكون مفهوم واجب الوجود مقولاً عليهما على سبيل القول اللازم الخارجي، فيكون كلّ منهما مُنحصِراً في فرد من غير انحصار واجب الوجود في فرد.

فإن قُلتَ: حقيقة واجب الوجود ليس إلّا مجرّد الوجود ولا اختلاف في مجرّد الوجود. نعم، الوجود المقارن للماهيّة[483] يختلف بحسب اختلاف، إضافته إليها، وأمّا محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة[484].

قلتُ: إن أردت أنّ حقيقة واجب الوجود ليس إلّا المعنى الذي نفهمه من لفظ الوجود فمَمنوع، كيف وحقيقة الواجب عندهم غير معقولة للبشر ولا مُمكنة التعقّل أيضاً؟، وإن أردت أنّ حقيقة الواجب يصدق عليه ما نفهمه من لفظ الوجود فمُسلّم، ولكن لِمَ لا يجوز أن يكون ما صدق

---

[479] في (C): تعجيزهم.
[480] (وذلك): ساقطة من (B)(C).
[481] (محتاجاً في تعينه إلى غيره فيكون واجب الوجود): ساقطة من (B).
[482] في (B): نفسه
[483] (للماهيّة): ساقطة من (B)(C).
[484] (حقيقة): ساقطة من (B).

عليه مفهوم الوجود حقائق متخالفة[485] يقتضي كلّ منها تعيّنه؟ فإنّ الوجود الخاص الواجبي الذي هو عين حقيقة الواجب عندهم مخالف بالحقيقة لسائر الوجودات لا لمجرّد التجرّد والاتصاف إلى الماهيّة، فلِمَ لا يجوز أن يكون ما صدق عليه الوجود المجرّد حقائق متخالفة[486] متميّزة كلّ منها عن الآخر بذاتها؟

المسلك الثاني لهم: هو أنّه لو كان الوجوب مُشتركاً بين اثنين لكان بينهما تمايز؛ لامتناع الاثنينية بدون التمايز، وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة فلزم تركّب كلّ من الواجبين مِمّا به الاشتراك[487] ومِمّا به الامتياز؛ لأنّ الوجوب نفس ماهيّة الواجب إذ لو كان عارضاً لها لكان مُعللاً بها إذ لو عللّ بغيرها لم يكن ذاتيّاً، وإذا عللّ بها يلزم تقدّمه على نفسه؛ لأنّ العلّة متقدّمة على المعلول بالوجود والوجوب، وإذا كان الوجوب نفس الماهيّة كان الاشتراك فيه مستلزماً للامتياز بالتعين فتتركب خصوصيّة كلّ منهما من التعين والماهيّة وهو محال، وإلّا لم يكن الواجب واجباً؛ لاحتياجه إلى الأجزاء التي هي غيره. قيل: يجوز أن تكون الخصوصيّة من العوارض، فلا يلزم التركيب.

وأجيبُ: بأنّه لو كان التعين عارضاً يكون معلّلاً إمّا بالماهية أو يلازمها أو بأمر منفصل، وعلى الأوّلين يلزم وحدة الواجب وهو ينافي التعدّد المفرض؛ لأنّ التعين إذا كان مُعلّلاً بالماهيّة أو يلازمها يكون نوعها منحصراً في شخص، وإلّا يلزم تخلّف المعلول عن العلّة، وعلى الثالث يلزم الاحتياج المنافي لوجوب الوجود، وهذا بالحقيقة إتمام للمَسلك الثاني بالأول فلا يكون دليلاً مُستقلّاً بَل الجواب أنّه إن أُريد بكون التعين من العوارض كونه من عوارض الماهيّة فلا يدفع لزوم تركّب هويّة كلّ منهما، وإن أُريد كونه من عوارض الهويّة فغير معقول؛ لأنّ الهويّة شخص جزئي يمنع نفس تصوّر مفهومه من وقوع الشركة فيه[488]، فلو لم يعتبر فيه سوى الماهيّة الكليّة شيء بالجزئيّة

---

[485] في (B): مختلفة.

[486] في (B): مختلفة.

[487] (ضرورة فلزم تركّب كلّ من الواجبين مِمّا به الاشتراك): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

[488] (فيه): ساقطة من (B).

لم يكن نفس مفهومه من حيث هو متصوّراً مانعاً من وقوع الشركة فيه فلا يكون شخصاً جزئيّاً، وقد يناقش في كون الاحتياج في التعين إلى أمر مُنفصل منافياً لوجوب الوجود فإنّ الواجب هو ما لا يحتاج في وجوده إلى غيره، والاحتياج في التعين لا ينافي ذلك.

ويجاب: بأنّ الوجود لا يفرض إلّا للمعين من حيث هو معيّن لا للمطلق على إطلاقه وإبهامه، فإذا فرض للواجب تعين زائد على ماهيّته يكون وجوده محتاجاً إلى ذلك التعين الزائد، فلو علّل ذلك التعين الزائد[489] بأمر منفصل يكون وجوده بواسطة ذلك التعين الزائد محتاجاً إلى ذلك الأمر المنفصل، فلا يكون واجباً، هذا خُلْف.

لا يُقال: لا يلزم من عدم عروض الوجود إلّا للمعين وزيادة تعين الواجب عليه احتياج الوجود إلى التعين؛ لجواز أن يكون كلّ من التعين والوجود عارضاً لأمر من غير احتياج أحدهما إلى الآخر، لأنّا نقول: التعين لابُدَّ وأن يدخل في معروض الوجود وإلّا لم يكن الموجود[490] من حيث هو مانعاً من فرض اشتراكه بين كثيرين باعتبارها عارضه، فلا يكون الموجود من حيث هو جزئيّاً، فيكون الوجود محتاجاً إلى التعين ضرورة احتياج العارض إلى ما هو معتبر في عروضه بالجزئيّة، فيلزم من احتياجه إلى أمر منفصل احتياج الوجود إليه.

والجواب: عن المسلك الثاني أنّه إن أريد بالوجوب اقتضاء الذات الوجود فلا نُسلِّم أنّه نفس حقيقة الواجب، بَل هو أمر اعتباري لا وجود له في الخارج قطعاً، فكيف كان نفس حقيقة الواجب؟ وإن أُريد معنى آخر يعرض له هذا المفهوم فمُسلّم، لكنّه لا يفيد المطلوب؛ لجواز أن يكون معروض هذا المفهوم حقائق متخالفة[491] يمتاز كلّ منها عن الآخر بنفسه من غير لزوم تركّب.

---

[489] (فلو علّل ذلك التعين الزائد): أثبتها من (B)(C).
[490] في (B): الوجود.
[491] في (B): مختلفة.

فإن قُلتَ: الخصم قد أقام الدليل على أنّ الواجب[492] نفس الماهيّة الواجبة، فيكون منعه بعد إقامة الدليل عليه[493] خارجاً عن قانون المناظرة.

قلتُ: عدم كون الوجوب بالمعنى المذكور نفس الماهيّة ضروري؛ لكونه مفهوماً اعتباريّاً قطعاً، والدليل القائم على كونه نفس ماهيّة الواجب سَفسَطة مُضادة[494] للضرورة فلا تُسمع، وإن لم يتعين عندنا وجه فسادها ويمكن أن يقال في بيان وجه الغلط[495] فيه: إنّ قوله: لو كان عارضاً لها لكان معلّلاً، مَمنوع؛ لأنّه مفهوم اعتباري لا موجود خارجي، فلا حاجة له إلى علّة.

لا يُقال[496]: المفهومات الاعتباريّة وإن لم تحتج إلى علّة لثبوتها في نفسها، لكنّها تحتاج إليها لثبوتها بمجالها ويتمّ الكلام به.

لأنّا نقول[497]: ذاته وجوب خاص يقتضي بنفسه اتصافه بعارضه الذي هو الوجوب المطلق، فيلزم حينئذ تقدّم ذاته بالوجوب الذي هو نفسه على اتصافه بالوجوب الذي هو عارضه، فلا تقدّم للشيء على نفسه كما أنّ ذاته وجود خاص مقتض للوجود المُطلق الذي هو عارضه عندهم، هذا وقد يتوهّم أنّ محصول المسلك الأول إمّا قياس استثنائي وضع فيه عين المقدّم لينتج عين التالي هكذا كلّما كان الوجوب الذي هو نفس ماهيّة الواجب مقتضياً للتعين كان التعدّد مُمتنعاً، لكنّ المقدّم حقّ فالتالي مثله، أو اقتراني هكذا الوجوب الذي هو نفس ماهيّة الواجب مقتض لتعينه[498]، وكلّ ماهيّة مقتضية لتعينها يمتنع تعدّد أفرادها، فالواجب يمتنع تعدّد افراده وهذا يدلّ على أنّ التعين زائد على ماهيّة الواجب تقتضيه ماهيّته على خلاف ما يُفهم من المسلك الثاني من أنّه لا يزيد تعينه على ماهيّته، فإن جعلوا التعين زائداً على ماهيّته لم يصح لهم التمسّك بالمسلك

---

[492] (أنّ الواجب) في (B)(C): كون الوجوب.
[493] (عليه): أثبتها من (B)(C).
[494] في (C): مُصادمة.
[495] (الغلط): أثبتها من (B)(C)، في (A): اللفظ.
[496] في (B)(C): فإن قُلتَ.
[497] في (B): قلتُ.
[498] في (B): وكان التعدّد مُمتنعاً لتعينه.

الثاني، وإن جعل عينه لم يصح لهم التمسّك بالمسلك الأول، إذ لا تصدق حينئذ إحدى مقدمتي القياس وضع المقدّم أو الصغرى.

وجوابه: أنّ التعين نفس ماهيّة الواجب عندهم وليس محصول المسلك الأول ما ذكر حتى لا تصدق إحدى مقدّمتي الدليل، فلا يصح الاستدلال به بَل محصوله هو أنّه لو كان الوجوب مشتركاً بين اثنين لم يكن تعين الواجب نفس ماهيّته وهو ظاهر بَل كان زائداً عليه، فلابُدَّ وأن يكون معلّلاً إمّا بالماهيّة أو بلازمها فيلزم خلاف المفروض وهو تعدّد الواجب؛ لأنّ الماهيّة المقتضية لتعيّنها لابُدَّ وأن يكون نوعها مُنحصراً في شخص، وإلّا لزم تخلّف مقتضى الطبيعة عنها أو بأمر منفصل، فيلزم احتياج واجب الوجود المتعين إلى أمر منفصل، ولمّا كان امتناع التعدّد ظاهراً على تقدير كون التعين نفس الماهيّة لم يتعرّض له.

المسلك الثالث: هو أنّه لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكلّ منهما تعين زائد على ماهيّته ضرورة أنّ امتياز أفراد طبيعة واحدة بعضها عن بعض لا يكون إلّا بتعين زائد عليها، فلا يخلو إمّا أن يكون بين التعين والوجوب لزوم أو لا؟ فإن كان الثاني وهو أن لا يكون بينهما لزوم جاز انفكاك كلّ منهما عن الآخر، فانضمام أحدهما إلى الآخر يستدعي سبباً، وليس ذلك السبب نفس الذات، وإلّا لكان بينهما لزوم فيعود إلى الشقّ الأول فتعيّن أن يكون أمراً خارجاً، فيكون كلّ من الواجبين محتاجاً إلى الغير، فلا يكون شيء منهما واجباً، هذا خُلْف. وإن كان الأول فاللزوم بين الشيئين يكون إمّا بكون[499] أحدهما علّة للآخر أو بكونهما معلولي علّة ثالثة، فإن كان بكون الوجوب علّة للتعين لزم خلاف الفرض[500]، لأنّ التعين المعلول لازم غير مختلف فلا يوجد الواجب بدونه، وإن كان بكون التعين علّة للوجوب لزم كون الوجوب الذاتي بالغير إن جعل التعين زائداً ولائي وإن لم يجعل التعين زائداً لزم خلاف المفروض[501]. وتقدّم الوجوب على نفسه ضرورة تقدّم العلّة على المعلول بالوجود والوجوب، وإن كان اللزوم بينهما بكونهما مَعلولي علّة

---

[499] في (B): أن يكون.

[500] في (B)(C): المفروض.

[501] في (B): الفرض.

ثالثة وإن كان تلك العلّة هي ذات الواجب لزم خلاف الفرض؛ لأنّ الطبيعة إذا اقتضت تعيناً انحصر نوعها في شخصها لما تقدّم، وأيضاً يلزم[502] تقدّم الوجوب على نفسه لما عرفت آنفاً، وإن كان أمراً منفصلاً عنه لم يكن الواجب بالذات واجباً بالذات؛ لامتناع احتياج الواجب بالذات في الوجوب والتعين بَل في أحدهما إلى أمر منفصل، وهو باطل.

وجوابه: أنّا لا نُسلِّم أنّه لو كان الواجب أكثر من واحد لكان[503] لكلّ منهما تعين زائد على ماهيّته، وإنّما يلزم ذلك لو كان ما يقال له: الواجب أموراً مشتركة في الماهيّة النوعيّة وهو مَمنوع، ولِمَ يجوز أن يكون ما صدق عليه الواجب أموراً متخالفة في الحقيقة يتميّز كلّ منها عن الآخر بذاته من غير احتياج إلى تعين زائد، ويكون تعين كلّ منها نفس ماهيّته وتكون ماهيّة كلّ منها وجوباً خاصاً مقتضياً للوجوب المطلق، ويكون تقدّم الواجب على الوجوب المطلق بالواجب الخاص الذي هو نفس الذات كما تحقّقت ذلك فيما سلف؟

وقد يجاب عن هذا المسلك بأنّ التركّب من التشخّص والماهية تركّب من الأجزاء العقلية؛ لأنّ الماهيّة والتشخّص من الأجزاء العقليّة للشخص لا من الأجزاء الخارجية، وامتناع مثل هذا التركيب في حقِّ الواجب ممنوع[504].

قال الإمام الغزالي: المسلك الأول قولهم: إنّهما لو كانا اثنين لكان نوع وجوب الوجود مقولاً[505] على كلّ واحد منهما، وما قيل عليه إنّه واجب الوجود فلا يخلو إمّا أن يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصوّر أن يكون لغيره، أو وجوب الوجود له لعلّة فيكون ذات واجب الوجود معلولاً وقد اقتضت علّته له وجوب الوجود، ونحن لا نريد بواجب الوجود إلّا ما لا ارتباط لوجوده بعلّة بجهة من الجهات، وزعموا: أنّ نوع الإنسان مقُول على زيد وعلى عمرو لعلّة وليس زيد[506] إنساناً لذاته وإلّا لما كان عمرو إنساناً بَل لعلّة جعلته إنساناً، وقد جعلت أيضاً عمرو إنساناً فتكثّرت

---

[502] في (B)(C): لزم.
[503] في (B): لزم.
[504] من (وقد يجاب عن هذا المسلك بأنّ) إلى (هذا التركيب في حقِّ الواجب ممنوع): ساقطة من (B)(C).
[505] في (B)(C): معقولاً.
[506] (زيد): أثبتها من (B)(C).

الإنسانية بتكثّر المادة الحاملة لها وتعلقها بالمادة معلول ليس لذات الإنسانية، فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود إن كان لذاته فلا يكون إلّا له، وإن كان لعلّة فهو إذن معلول وليس بواجب الوجود، فقد ظهر بهذا أنّ واجب الوجود لابُدَّ وإن يكون واحداً[507]. هذه عبارته من غير تغير.

وأجاب بما مُحصّله[508]: أنّ الوجوب أمر سلبي؛ لأنّ معناه كون الوجود بلا علّة، فلا حاجة له إلى علّة، فالترديد بأنّ علّته إمّا الذات أو غيره ترديد فاسد بحسب[509] الوضع، بَل هذا الترديد لا يجري في بعض صفات الإثبات فضلاً عمّا يرجع إلى السلب، إذ لو قال قائل: السواد لون لذاته أو لعلّة فإن كان لذاته فينبغي أن لا تكون الحُمرة لوناً، وإن كان السواد لوناً لعلّة جعلته لوناً فينبغي أن يُعقل سواد ليس بلون، **وأقولُ**: إن أراد[510] بما ذكره في الاستدلال ما هو المفهوم من ظاهر عبارته من أنّ وجوب الوجود لو كان معقولاً على اثنين فإن كان حصول وجوب الوجود لفرد معين ممّا يقال له: واجب الوجود لذات ذلك المعين فلا يكون لغيره، فظاهر البطلان وليس يوجد[511] في كلامهم منه عين ولا أثر، ولا هو مطابق لأصولهم وقواعدهم فلا تصحّ نسبته إليهم، فإنّ القول بأنّ واجب الوجود إذا كان وجوبه لذاته لا يتصوّر أن يكون لغيره قول بأنّ الطبيعتين المختلفتين لا تشتركان في لازم واحد، ولم نَر أحداً خالف في بطلانه بَل الكلّ متفقون على أنّ الإمكان أمر واحد تقتضيه طبائع الماهيّة المختلفة بذواتها من غير اشتراك في أمر ذاتي كالجوهر والعرض.

مثلاً **لا يُقال**: الوجوب عندهم أمر واحد شخصي، فلو كان ثابتاً للواجب[512] لذاته لم يتصوّر ثبوته لغيره، فثبتت الوحدانيّة بخلاف الإمكان، فإنّه واحد نوعي ولا يلزم من اقتضاء الماهيّة نوعاً

---

[507] **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص79.
[508] (بما محصّله): أثبتها من (B)(C).
[509] (بحسب): أثبتها من (B)(C).
[510] في (B): أردتم.
[511] (يوجد): أثبتها من (B)(C).
[512] في (B)(C): لشيء.

أن لا يقتضي غيرها ذلك النوع، وما ذكر من الاتفاق على اشتراك[513] الطبائع المختلفة في لازم واحد[514]، إنّما هو في الواحد النوعي دون الشخصي.

لأنّا نقولُ: لو ثبت كون الوجوب واحداً شخصيّاً لثبت[515] المطلوب سواء كان نفس الماهيّة أو وصفاً لها؛ لامتناع الانتقال على الأوصاف وقيام وصف واحد شخصي بموصوفين معاً، فلا حاجة حينئذ إلى أن يقال: إمّا لذاته أو لعلّة غيره، وإن أراد أنّ نوع وجوب الوجود لو كان له فردان فلا يخلو إمّا أن يكون وجوب وجود أحد الفردين لذات وجوب الوجود على معنى أن يكون نوع وجوب الوجود اقتضى أن تكون خصوصيّة ذلك الفرد فلا يتصوّر أن يكون لنوع وجوب الوجود فردان[516]، وإلّا لزم تخلّف مقتضى الذات عنها أو لغير وجوب الوجود بأن لا تقتضي طبيعة وجوب الوجود أن تكون خصوصيّة ذلك المعين كما أنّ الطبيعة الإنسانية لا تقتضي أن تكون خصوصيّة زيد فيكون كون هذا الفرد واجب الوجود معلّلاً بأمر غير وجوب الوجود، فيكون شخص واجب الوجود معلولاً فلا يكون واجب الوجود[517]، وهذا محصّل ما ذكره الشيخ في بعض تصانيفه[518]، ومبناه على كون الوجوب نفس ماهيّة الواجب، إذ لو كان عارضاً لجاز أن يكون المقتضى له هو ذات ذلك المعين، فلا يلزم كون ذلك المعين[519] معلولاً للغير[520].

فجوابه: الظاهر أن يقال: لا نُسلِّم كون وجوب الوجود نفس ماهيّة الواجب بَل هو عارض من عوارضها، فيجوز أن تكون ذوات متخالفة[521] يقتضي كلّ منها ذلك العارض الذي هو وجوب الوجود على ما سبق، لا ما ذكره من أنّ الوجوب أمر سلبي لا يقتضي علّة؛ لأنّه إن سُلِّم كون الوجوب نفس ماهيّة الواجب فلا وجه لجعله أمراً سلبيّاً وإن منعه فذلك يكفي في الواجب؛ لأنّ

---

[613] في (B): اشتراط.

[614] (واحد): ساقطة من (B).

[615] في (B)(C): يكفي.

[616] في (B)(C): فرد آخر.

[617] (فيكون شخص واجب الوجود معلولاً فلا يكون واجب الوجود): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (C).

[618] **ينظر**: ابن سينا، ما بعد الطبيعة- كتاب الشفاء: (90/2).

[619] (فلا يلزم كون ذلك المعين): ساقطة من (B).

[620] في (B): لغيره.

[621] في (B): مختلفة.

الوجوب إذا لم يكن نفس حقيقة الواجب لا يلزم من عدم كون وجوب ذلك الفرد معلّلاً بالوجوب أن يكون ذلك الفرد مُمكناً؛ لجواز كونه معلّلاً بحقيقة ذلك الفرد، فلا حاجة معه إلى ارتكاب ما ذكره، على أنّ الأوصاف السلبيّة وإن لم تحتج إلى علّة تجعلها موجودة لعدميّتها لكنّها محتاجة إليها لثبوتها لموصوفاتها فلا يكون الترديد فاسد الوضع.

وقوله: بَل هذا الترديد[522] لا يجري في بعض صفات الإثبات فضلاً عمّا يرجع إلى السلب، ظاهر الفساد؛ لأنّ تلك الصفات إن كانت موجودة فهي في وجودها في نفسها وثبوتها لموصوفها محتاجة إلى علّة، وإن كانت اعتباريّة فاحتياجها إلى علّة لثبوتها لموصوفها أظهر من احتياج الصفات السلبية، وما ذكره في بيانه من أنّه لو قال قائل: السواد لون لذاته أو لعلّة فإن كان لذاته فينبغي أن لا تكون الحُمرة لوناً وإن كان السواد لوناً لعلّة جعلته لوناً فينبغي أن يعقل سواد ليس بلون، ليس بشيء؛ لأنّه إن جعل اللون عرضيّاً للسواد فلونيّته معلّلة بذات السواد، ولا يلزم عدم ثبوت اللونية للحمرة؛ لجواز اشتراك اللازم النوعي بين أمور متخالفة الحقائق، وإن جُعل ذاتيّاً للسواد فلونيّة السواد معلّلة بفصله، فإنّه ينضمّ إلى اللون الذي هو جنسه ويحصله نوعاً ويجعله ثابتاً له، فإنّ تحصيل الجنس نوعاً وجعل الجنس ثابتاً للنوع أمران متلازمان سببهما فصل ذلك النوع ولا يلزم أن يُعقل سواد بدون لون؛ لأنّه لا يحصل للسواد بدون انضمام الفصل بَل ذلك إنّما يكون إذا عُلِّل لونيّة السواد بعلّة خارجة فإنّ علّة ثبوت اللونيّة للسواد إذا كانت خارجة يلزم انتفاء اللونيّة بانتفائها فلا يكون السواد لوناً في ذاته وذلك محال، أمّا إذا كانت العلّة داخلة فبانتفائها ينتفي ذات السواد ولا يتقرّر في حدّ ذاتها فلا يلزم أن لا يكون السواد لوناً، **أو نقول**[523]: ثبوت الجزء للكلّ مطلقاً معلّل بما يحصل الكلّ ويجمع الأجزاء وبانتفائه ينتفي الكلّ ولا يتقرر في حدِّ ذاته فلا يلزم عدم ثبوت الجزء للكلّ؛ لأنّ ذلك إنّما يتصوّر إذا تقرّر الكلّ بدون علّة ثبوت الجزء، وليس كذلك فيما قلنا وما يقال: من أنّ ثبوت الذاتي للذات لا يعلّل، محمول على أنّه لا يعلّل بعلّة خارجة عن علّة الذات إذ لا يتصوّر أن يكون ثبوت شيء لشيء في نفس الأمر من غير أن يكون هناك علّة للثبوت

---

[522] (فاسد الوضع وقوله بَل هذا الترديد): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).
[523] (أو نقول) في (B): ونقول.

إذ ليس ثبوت شيء لشيء مِمّا يمكن أن يستقل بنفسه من غير احتياج إلى شيء حتى يكون واجباً غير محتاج إلى سبب. وأمّا ثبوت نفس الذات للذات فليس بمعلّل أصلاً إذ لا ثبوت هاهنا إلّا بحسب الاعتبار لأنّ الثبوت يستدعي تغاير الطرفين ولا تغاير هاهنا بحسب الاعتبار[524]؛ فيكون الثبوت أيضاً اعتبارياً.

وفي تقريره للمسلك الثاني أيضاً قصور؛ لأنّ حاصل ما ذكره بعد حذف زوائده أنّه لو وجد واجبان لكانا إمّا متماثلين من كلِّ وجه فيرتفع التعدّد والاثنينية أو مختلفين من كلِّ وجه فلا يشتركان في وجوب الوجود والمفروض خلافه أو مشتركين في أمر ومختلفين في آخر فتركّب كلّ منهما مِمّا به الاشتراك أو ما به الامتياز فلزم تركّب الواجب، وأنت تعلم أنّ مجرّد الاشتراك في أمر والاختلاف في آخر لا يستلزم التركّب؛ لجواز أن يكون الاشتراك بعارض والاختلاف بماهيّتهما البسيطتين، فلابُدَّ في التزام التركيب من بيان كون الوجوب المشترك بينهما غير عارض كما قرّرناه فيما سبق، اللهم إلّا أن يُراد بالتركيب مجرّداً لكثرة سواء كانت بحسب الأجزاء أو بحسب الذات، والصفة كما يشعر به كلامه فيما سيأتي لكنّه لا يوافق تقرير القوم، وأجاب عن هذا المسلك بأنّا لا نُسلِّم لزوم التركّب، لكن لا نُسلِّم أنّ هذا النوع من التركيب محال في حقِّ الواجب[525].

واعلم أنّ الفلاسفة ذهبوا إلى أنّ المبدأ الأول -جلّ ذكره- ليس فيه شائبة كثرة بوجه من الوجوه لا بحسب قبول الانقسام إلى الأجزاء المقداريّة كالامتدادات القابلة له، ولا بحسب الأجزاء الوجوديّة كالجسم الطبيعي المركّب بحسب الخارج من الهيولى والصورة، ولا بحسب الأجزاء العقليّة كالإنسان المُركّب في العقل من الحيوان الذي هو جنس له والناطق الذي هو فصل له[526]، ولا بحسب الصفات بأن تكون ذاته موصوفاً بصفة موجودة زائدة على ذاته بحسب الخارج كالسّواد للجسم والعلم والقدرة للإنسان ولا بحسب الماهيّة والوجود بأن يكون وجوده زائداً على ماهيّته كما

---

[524] (لأنّ الثبوت يستدعي تغاير الطرفين ولا تغاير هاهنا بحسب الاعتبار): أثبتها من (C).

[525] (وأجاب عن هذا المسلك بأنّا لا نُسلّم لزوم التركّب لكن لا نُسلّم أنّ هذا النوع من التركيب محال في حقّ الواجب): ساقطة من (C)(B).

[526] (في العقل من الحيوان الذي هو جنس له والناطق الذي هو فصل له) في (C)(B): من الأجزاء العقلية أعني جنسه الذي هو الحيوان وفصله الذي هو الناطق.

في المُمكنات، وأمّا كثرة أساميه فباعتبار كثرة السلوب والإضافات وهي لا تقضي كثرة في الذات بوجه مثلاً إذا قيل له تعالى[527]: أول؛ فهو إضافة إلى موجودات بعده، وإذا قيل له تعالى[528]: قديم؛ فمعناه سلب العدم عنه أولاً، وإذا قيل: باق؛ فمعناه سلب العدم عنه[529] آخراً، ويرجع حاصل القديم والباقي إلى أنّ وجوده ليس مسبوقاً بعدم ولا ملحوقاً بعدم، وإذا قيل: واجب الوجود فمعناه أنّه لا علّة لوجوده وهو علّة لغيره[530]، وهكذا قال الإمام الغزالي[531].

إنّ بعض ما ذُكر من هذه الدعاوى يجوز اعتقاده لكن لا يثبت على أصولهم فتبيّن عجزهم عن إثباتها، وبعضها لا يجوز اعتقاده وبيّن فساده، ونرسم كلّ واحدة منها في مسألة على حيالها، ونحن نقتفي أثر الإمام في إيراد كلّ منها في مسألة على حيالها، وسبق ما هو الحقّ فيها بعون الله تعالى[532]، إلّا أنّا نقدّم مسألة امتناع كون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً لابتناء مسألة نفي الصفات عليها، ونبيّن ما هو الحقّ فيها بعون الله تعالى وتأييده إن شاء الله تعالى.

---

[527] (تعالى): أثبتها من (B)(C).
[528] (تعالى): أثبتها من (B)(C).
[529] (أولاً وإذا قيل باق فمعناه سلب العدم عنه): ساقطة من (B).
[530] (وهو علّة لغيره): أثبتها من (B)(C).
[531] **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص83.
[532] (وسبق ما هو الحقّ فيها بعون الله تعالى): ساقطة من (B)(C).

الْفَصْلُ الثَّامِنُ

فِيْ إِبْطَالِ قَوْلِهِمْ: إِنَّ الْوَاحِدَ الْحَقِيْقِيَّ لَا يَكُوْنُ فَاعِلاً وَقَابِلاً لِشَيْءٍ وَاحِدٍ[533]

ذهب الحكماء إلى أنّ البسيط الحقيقي الذي لا تعدّد جهة فيه أصلاً كالواجب تعالى على رأيهم لا يكون قابلاً لشيء وفاعلاً له، وبَنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقيّة، والذي عوّلوا عليه في ذلك هو أنّ نسبة القابل[534] إلى المقبول[535] بالإمكان، والوجوب والإمكان متنافيان لا يجتمعان في محلٍّ واحد بالقياس إلى أمر واحد من جهة واحدة.

ورُدَّ هذا الاستدلال بأنّه إن أُريد أنّ الفاعل عند استجماع شرائطه وارتفاع موانعه وصيرورته موصوفاً بالفاعليّة بالفعل وجب وجود المعلول به، فكذا القابل إذا اجتمع معه جميع ما يتوقّف عليه كونه قابلاً بالفعل وجب وجود المقبول فيه، وإن أراد أنّ القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه[536] فلا فرق.

وأجيبُ عنه: بأنّ الفاعل من حيث إنّه فاعل قد يكون مستقلاً موجباً لمفعوله دون القابل، إذ لا يتصوّر استقلاله وإيجابه من حيث إنّه قابل في شيء ضرورة احتياج المقبول لإمكانه إلى الفاعل، فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول لا يوجب أصلاً، فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم إمكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة[537] وأنّه محال، ونحن **نقولُ**: قيد الحيثيّة قد يراد به بيان الإطلاق كما في قولنا: الإنسان من حيث هو إنسان والموجود من حيث هو موجود أي نفس مفهوم الإنسان ونفس مفهوم الموجود من غير اعتبار أمر آخر معهما، وقد يراد به التقييد كما في قولنا: التابع من حيث هو[538] تابع لا يوجد بدون المتبوع أي التابع مقيّداً بصفة التبعيّة لا يوجد بدون المتبوع، وقد يراد به التعليل كما في قولنا: النار من حيث إنّها حارة تسخّن الماء أي حرارتها

---

[533] (لشيء واحد): أثبتها من (B)(C).
[534] في (B)(C): الفاعل.
[535] في (B)(C): المفعول.
[536] في (B)(C): وكذا الفاعل وحده لا يجيب معه وجود المفعول ولا عدمه.
[537] (لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).
[538] في (B)(C): إنّه.

علّة للتسخين، فقولهم: القابل من حيث هو قابل لا يمكن أن يكون مستقلاً موجباً لمقبوله لا شبهة في أنّه لا يراد به المعنى الأول؛ لعدم مناسبته للمقام إذ ليس النزاع في نفس مفهوم القابل يمكن أن يكون موجباً لمقبوله أو لا يُمكن، فأمّا أن يراد به المعنى الثاني أو الثالث فإن أُريد الثاني أعني التقييد بكون معنى الكلام أنّ ذات القابل مقيّداً بصفة القابليّة يمتنع أن يكون موجباً لمقبوله وهو في محلِّ المنع إلّا أن يضاف إليه التجرّد عن الفاعليّة، ويُقال: ذات القابل مقيّداً بصفة القابلية والتجرّد عن الفاعليّة(539) لا يمكن أن يكون موجباً لمقبوله، فتكون المقدّمة المذكورة صحيحة لكن اللازم منها منافاة التجرّد عن الفاعليّة للفاعليّة(540)، ولا نزاع فيه وإنّما النزاع في المنافاة بين الفاعليّة والقابليّة، وإن أُريد المعنى الثالث فإن اعتبر التعليل أوّلاً ثمّ السلب المستفاد من عدم الإمْكان على معنى أنّ صفة القابليّة لا تكون سبباً لإمْكان وجوب المقبول في القابل فمُسلّم ولا محذور فيه، وإنّما يلزم(541) المحذور لو كانت القابليّة سبباً لعدم إمْكان وجوب المقبول في القابل إذ حينئذ تلزم المنافاة بين الفاعليّة والقابليّة للمنافاة بين لازميها فيلزم امتناع اجتماعهما في محلٍّ واحد من جهة واحدة وإن اعتبر السلب أوّلاً ثمّ التعليل على معنى أنّ صفة القابليّة سبب لعدم إمْكان وجوب المقبول في القابل فلا نُسلِّم ذلك، غاية الأمر أنّها ليست سبباً لإمْكان وجوب المقبول في القابل ولا يلزم من عدم سببيَّتها؛ لإمكان وجوب المقبول أن تكون سبباً(542) لعدم إمْكانه(543) حتى تلزم المنافاة بين اللازمين فيمتنع اجتماعهما بسبب امتناع اجتماع لازميهما، ثمّ قولهم: الفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بمُوجب أصلاً، إن أُريد به كما هو الظاهر أنّ القبول ليس سبباً للوجوب فلا يلزم ثبوت امتناع الوجوب فلا يصح ترتيب قوله: ولو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم إمْكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة، وإن أُريد به أنّ القبول سبب لامتناع الوجوب فهو ممنوع.

(639) (ويُقال ذات القابل مقيّداً بصفة القابلية والتجرّد عن الفاعليّة): أثبتها من (B)(C).
(640) (للفاعليّة): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).
(641) (يلزم): أثبتها من (B)(C).
(642) (لإمْكان وجوب المقبول في القابل ولا يلزم من عدم سببيَّتها لإمكان وجوب المقبول أن تكون سبباً): ساقطة من المتن وكُتبت في الهامش، من (B).
(643) في (C): إيجاده.

فإن قُلتَ: إنّ القبول ليس سبباً لامتناع الوجوب لكنّه إذا لم يكن سبباً للوجوب والفعل سبباً للوجوب، فلو اجتمعا في ذات واحدة من جهة واحدة لزم أنّ[544] كون الذات الواحدة من جهة واحدة سبباً للوجوب وغير سبب للوجوب، ولا شكّ في استحالته.

قلتُ: الفعل والقبول إنّما يحملان على تلك الذات بالاشتقاق لا بالمواطأة[545]، ولا يلزم من كون المفهومين المتناقضين محمولين عليهما مواطأة أن يحملا على تلك الذات بالمواطأة[546] حتى يلزم من صدق قولنا: الذات موجب في الجملة والذات ليس بموجب أصلاً فيلزم التناقض. وقولنا: الذات باعتبار قابليّته غير موجب مجرّد اعتباره وليس القصد إلّا أنّ القبول غير موجب -أي ليس منشأ للوجوب- فليتأمل[547].

ثمّ إن تنزّلنا عن هذا المقام نقول لهم: إن أُريد أنّ القابل لا يكون فاعلاً أصلاً فالدليل على تقدير تمامه لا يساعده، وإن أُريد أنّ الشيء الواحد لا يكون قابلاً لشيء وفاعلاً له من جهة واحدة فعلى تقدير تسليمه لا ينفعكم ولا يضرنا؛ لأنّ المَبدأ الأول فيه جهات واعتبارات كما تحققته من قبل، فيجوز أن يكون قابلاً لصفاته باعتبار ذاته وفاعلاً لها باعتبار جهات اعتباريّة، فلا يثبت نفي الصفات الحقيقيّة عنه تعالى وهو المقصود من هذه المسألة، وقد يجاب عن الدليل المذكور أيضاً بأنّه لِمَ لا يجوز أن يكون ما يقال له: الفاعلية نوعين مختلفين يكون نسبة الدليل[548] الفاعل إلى المفعول في أحد النوعين بالوجوب، وفي الآخر بالإمكان الخاص فلا تكون نسبة الفاعل إلى المفعول في هذا النوع من الفاعليّة بالوجود، فلا يمتنع أن يكون الفاعل بهذا النوع من الفاعليّة قابلاً فلا تتمّ الدعوى الكليّة؟ وهو مردود بأنّه لا شكّ أنّ كلّ فاعل نظراً إلى الفاعليّة المشتركة بين

---

(544) (أنّ): ساقطة من (C)(B).

(545) **المُواطَأَة**: هي المُوافَقَةُ على شيء واحد. **ينظر**: الفراهيدي، كتاب العين: (468/7)، والهروي، تهذيب اللغة: (36/14).

(546) (ولا يلزم من كون المفهومين المتناقضين محمولين عليهما مواطأة أن يحملان على تلك الذات بالمواطأة): أثبتها من (C)(B).

(547) (أي ليس منشأ للوجوب فليتأمل): ساقطة من (B).

(548) (الدليل): ساقطة من (C)(B).

الفاعليتين يُمكن أن تكون نسبته إلى المفعول بالوجوب على معنى أنّ الفاعليّة المشتركة[549] لا تمنع من كون الفاعل موجباً لمفعوله، ولا من عدم كونه موجباً لمفعوله فالمحذور باقٍ بعينه اللهم إلّا أن يُقال[550]: ندّعي أنّ اشتراك الفاعليّة بين الفاعليتين اشتراك لفظي لا معنوي، وليس بينهما قدر مشترك تكون نسبة الفاعل إلى المفعول بإمكان الوجوب نظراً إلى ذلك، ولا يخفى بعده، وقد يتمسّك لهذه الدعوى بوجه آخر وهو أنّ القبول والفعل أثران فلا يصدران عن مؤثر واحد من جهة واحدة لما مرّ.

ويجاب: بأنّا لا نُسلِّم أنّ القبول أثر، ولو سُلِّم فلا نُسلِّم أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد، وما تمسّكوا به عليه فقد عرفت حاله.

---

[549] (بين الفاعليتين يُمكن أن تكون نسبته إلى المفعول بالوجوب على معنى أنّ الفاعلية المشتركة): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

[550] (يُقال): ساقطة من (B)(C).

الْفَصْلُ الْتَّاسِعُ

فِيْ إِبْطَالِ قَوْلِهِمْ[551]: فِيْ نَفْيِ الْصِّفَاتِ

ذهبت الفلاسفة إلى أنّ المَبدأ الأول[552] ليس له صفات زائدة على ذاته بَل هي عين ذاته لا على معنى أنّ هناك ذاتاً وله صفة وهما متحدتان حقيقة كما يتخيّل في بادئ النظر من ظاهر الكلام فإنّه ظاهر البطلان لا يذهب إليه عاقل، إذ كلّ واحد من الصفة والموصوف يشهد بمغايرته لصاحبه، بَل على معنى أنّ ذاته تعالى يترتّب عليه ما يترتّب على ذات وصفة معاً، مثلاً ذاتك غير كافية في انكشاف الأشياء لك بَل تحتاج فيه إلى صفة العلم الذي يقوم بك بخلاف ذاته تعالى فإنّه لا يحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة تقوم به بَل المفهومات منكشفة له تعالى[553] لأجل ذاته، فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم، وكذا الحال في سائر صفاته، ومرجعه إذا حقّق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها، وبهذا يندفع ما ذكره الإمام الغزالي: من أنّ العلم صفة وعرض يستدعي موصوفاً، فالقول: بأنّ المَبدأ الأول في ذاته علم والحال أنّه قائم بنفسه كالقول بأنّ كلاً من السواد والبياض قائم بنفسه، وبالطريق الذي يعلم استحالة قيام صفات الأجسام بنفسها دون الأجسام يعلم أنّ صفات الأحياء من العلم والقدرة وغيرهما لا تقوم بأنفسها، بَل إنّما تقوم بالذات فَإذن قد سلبوا من المَبدأ الأول تعالى عن ذلك القيام بنفسه وردّوه إلى حقائق الأعراض والصفات التي لا قوام لها بنفسها[554]. ثمّ إنّ الحكماء استدلّوا على مطلوبهم هذا بأنّ الأول تعالى لو كان له صفة زائدة على ذاته قائمة به لكانت تلك الصفة مُمكنة؛ لاحتياجها إلى موصوفها ومحتاجة إلى علّة لإمكانها؛ فتلك العلّة لا تخلو من أن تكون ذات المَبدأ الأول أو غيره، فإن كان الأول لزم كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلاً لصفة وفاعلاً لها وأنّه محال، وإن كان غيره لزم احتياج الواجب في صفته إلى غيره وهو أيضاً محال.

---

[551] في (B)(C): مذهبهم.

[552] **المَبدأ الأوّل** عند الفلاسفة: هو العلّة الأولى التي لا علة لها، أو علة العلل، وهو الله سبحانه وتعالى. **ينظر**: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات: (2/18)، والمعجم الفلسفي: (97/2).

[553] (تعالى): أثبتها من (B).

[554] **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص94.

والجواب: أنّا نختار أنّ ذات المَبدأ الأول علّة[555] لها، ولكن لا نُسلِّم لزوم كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلاً لصفة وفاعلاً لها، وإنّما يلزم ذلك لو كان المَبدأ الأول واحداً من جميع الوجوه وهو مَمنوع، فإنّك قد عرفت سابقاً أنّ فيه كثرة بحسب حيثيات اعتباريّة ولو سُلِّم فلا نُسلِّم استحالة كون الشيء الواحد من جميع الوجوه فاعلاً لصفة وفاعلاً لها، وما استدلوا به فقد[556] عرفت ضعفه. ويمكن أن يقال أيضاً على طريق البحث دون التحقيق علّتها غير المَبدأ الأول مِمّا هو معلول[557] له، واستحالة احتياج الواجب في صفته إلى غيره ممنوعة، فإنّ الدليل ما قام إلّا على وجود موجوده مستغن في ذاته ووجوده عن علّة[558] غيره، وأمّا استغناؤه وعدم احتياجه في صفاته إلى شيء آخر فلم تدلّ عليه حجة أصلاً[559].

فإن قُلتَ: صفته صفة كمال فلو احتاج في صفاته إلى غيره لزم استفادته صفة الكمال من غيره.

قلتُ: ما ذكرته عين الدعوى مُعبّراً عنها بعبارة أخرى وما الدليل عليها؟!. نعم، لو احتاج ذاته في وجوده إلى تلك الصفات لزم من استنادها إلى غيرها احتياج الذات في وجوده إلى غيره، فلا يكون واجباً لكن احتياج الذات في وجوده إلى غيره من تلك الصفات مَمنوع، وقد يستدل لهم على امتناع كون صفاته تعالى زائدة عليه قائمة به بأنّه لو كانت صفاته زائدة على ذاته يكون محتاجاً إلى تلك الصفات، فلا يكون غنيّاً مطلقاً إذ الغني المطلق هو ما لا يحتاج إلى غير ذاته.

وجوابه: أن يقال: إن أُريد بالاحتياج إلى تلك الصفات الاحتياج في وجوده إليها فلزومه مَمنوع، وإن أُريد في انكشاف الأشياء وأمثاله فاللزوم مُسلّم، ولكن لا نُسلِّم استحالة اللازم فإنّ الدليل ما دلّ إلّا على وجود موجود يكون في وجوده مستغنياً عن جميع ما سواه، وأمّا احتياجه في انكشاف

---

[555] (علة): أثبتها من (C)(B).
[556] (قد عرفت سابقاً أنّ فيه كثرة بحسب حيثيات اعتباريّة ولو سُلِّم فلا نُسلِّم استحالة كون الشيء الواحد من جميع الوجوه فاعلاً لصفة وفاعلاً لها وما استدلوا به فقد): ساقطة من (B).
[557] في (C)(B): معلولات.
[558] (علّة): ساقطة من (B).
[559] (أصلاً): ساقطة من (C)(B).

الأشياء وغيره مِمّا لا يتوقّف الوجود عليه إلى صفات قائمة به فلم تقم حجّة على امتناعه، قال الإمام الغزالي: إنّ لهم مسلكين في امتناع كون صفاته زائدة عليه[560]؛

أحدهما: أنّه إذا[561] كانت الصفة زائدة على ذاته فإمّا أن يستغني كلّ منهما عن الآخر في وجوده، أو يفتقر كلّ منهما إلى الآخر، أو يحتاج أحدهما إلى الآخر دون العكس، والأول يستلزم تعدّد الواجب وهو محال، والثاني أن لا يكون شيء منهما واجباً وهو خلاف الفرض، والثالث أن يكون أحدهما وهو ما يحتاج إلى الآخر معلولاً فلا يكون واجب الوجود بَل الواجب هو الآخر فقط، ومهما كان معلولاً افتقر إلى سبب فيؤدي إلى أن ترتبطذات واجب الوجود لسبب وهو أيضاً محال.

وثانيهما: أنّه لو كان له صفة زائدة على ذاته تكون تلك الصفة تابعة للذات وكان الذات سبباً لها فكانت معلولة فلا يكون واجب الوجود وقال هذا المسلك هو الأول بعينه مع تغير عبارته.

وأجاب عن المسلك الأول بوجهين: أحدهما: عن طريق البحث دون التحقيق، والآخر: على طريق التحقيق، محصول الأول: هو أنّكم إن أبطلتم القسم الأول أعني استغناء كلّ من الموصوف والصفة عن الآخر بلزوم التعدّد في الواجب، وقد بيّنّا أنّه لا برهان لكم على امتناع تعدّده على أنّ مسألة امتناع تعدّد الواجب لا تتمّ إلّا بالبناء على نفي الكثرة عن الواجب بحسب الذات والصفة وبحسب الأجزاء فإثبات نفي الكثرة بحسب الذات والصفة[562] بامتناع تعدّد الواجب دور، ومحصول الثاني: هو أنّا نختار أنّ الذات في قوامه غير محتاج إلى صفة، والصفة محتاجة إلى الموصوف. قولكم: فلا تكون واجبة الوجود، قلنا: إن أردتم بواجب الوجود ما لا يحتاج إلى علّة فاعليّة فلا نُسلِّم أنّ الصفة لو احتاجت إلى الموصوف تلزم أن لا تكون واجبة الوجود، فلِمَ لا يجوز أن يقال: كما أنّ ذات الواجب قديم لا فاعل له فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل لها؟ وإن أردتم بواجب الوجود أن لا يكون محتاجاً في وجوده إلى قابل، سلّمنا أنّ الصفة لا تكون واجبة الوجود

---

[560] **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص87.

[561] في (B)(C): لو.

[562] (وبحسب الأجزاء فإثبات نفي الكثرة بحسب الذات والصفة): ساقطة من (B).

على هذا المعنى، ولكنّها قديمة لا فاعل لها فلا يلزم ارتباط واجب الوجود بسبب[563]، فما المخيل لذلك؟ والدليل لم يدلّ إلّا على قطع التسلسل في العلل الفاعليّة، وقطع التسلسل فيها يحصل بفاعل له صفات لا فاعل له ولا لصفاته وهو محلّ لصفاته وليس له محلّ قابل.

وأجاب عن الثاني: بأنّه إن أُريد بكون الصفة تابعة للذات وكون الذات سبباً لها أنّ الذات علّة فاعليّة لها وأنّها مفعولة للذات، مَمنوع؛ فإنّ ذواتنا ليست بعلّة فاعليّة لعلومنا، وإن أُريد أنّ الذات مَحلّ وأنّ الصفة تقوم به قيام الصفات بالمواصفات فمُسلّم، ولكن لا يلزم منه أن يكون لها فاعل، ولِمَ لا يجوز أن تكون قديمة قائمة بالذات من غير أن يكون لها فاعل، فلا يلزم أن لا تكون واجبة الوجود بالمعنى المراد؟ وأمّا عدم كونها واجبة الوجود بالمعنى الأخير[564] فلا دليل على استحالته، هذا ما ذكره.

فإن قِيْلَ: إن أراد بقوله في المسلك الأول: فيؤدي إلى أن يرتبط ذات واجب الوجود بسبب أنّ الذات الموصوفة تكون محتاجة إلى علّة خارجة؛ لكون صفتها معلولة لها فعدم لزومه ممّا ذكره سابقاً ظاهر إذ لم يلزم منه إلّا أن تكون الصفة معلولة محتاجة إلى علّة، وأمّا أنّ تلك العلة هي غير الذات حتى يلزم احتياج الذات إليها في صفاتها فلم يلزم قط بَل اللازم أحد الأمرين إمّا كون القابل فاعلاً أو كون الذات محتاجة إلى علّة خارجة في صفاتها كما قرّرناه سابقاً[565]، وإن أراد أنّ واجب الوجود الذي هو الصفة يكون مرتبطاً إلى العلّة ومحتاجاً إليها فظاهر الفساد، إذ الحكماء لا يقولون: بكون الصفة واجبة على تقدير زيادتها وقيامها بذات الواجب حتى يدفع ذلك الاحتمال بلزوم المحال الذي هو كون الواجب معلولاً.

قلنا: المَحمل الصحيح هو المعنى الأول، ولعلّ اكتفائه على أحد اللازمين لظهور استحالة الآخر في زعمهم، وعليه ينبغي أن يحمل كلامه في الدليل الثاني، فليتأمل في تطبيق عبارته على هذا المعنى.

---

[563] (فلا يلزم ارتباط واجب الوجود بسبب): ساقطة من (B)(C).

[564] في (B)(C): الآخر.

[565] في (B)(C): فيما سبق.

ثم اعلم أنّ ما ذكره في جوابه الأول عن المسلك الأول من أنّ مسألة امتناع تعدّد الواجب لا تتمّ إلّا بالبناء على نفي الكثرة عن الواجب بحسب الذات والصفة فإثباتها به دور غير موجّه؛ لأنّ مسألة امتناع تعدّد الواجب قد ذكر نفسه بها دليلين نقلاً عن الحكماء بأنّ أحدهما: مبني على نفي الكثرة، والآخر: غير مبني عليه، فالقول: بأنّها لا تتمّ إلّا بالبناء على نفي الكثرة لا وجه له، على أنّ الدليل المبني على نفي الكثرة محصّله على ما ذكره المحققون: هو أنّ الوجوب نفس الماهيّة فلو كان مشتركاً بين اثنين لتمايزا بالتعين فيلزم تركّب كلّ واحد[566] من الوجهين مِمّا به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال، فمبني التوحيد على نفي الكثرة بحسب الأجزاء لا الكثرة بحسب الذات والصفة فيتوقّف نفي الكثرة بحسب الذات والصفة على مسألة التوحيد التي تتوقّف على نفي الكثرة بحسب الأجزاء فلا دور أصلاً[567]، اللهم إلّا أن يُراد بالتركيب في دليل التوحيد مجرّد الكثرة سواء كان بحسب الأجزاء أو باعتبار الذات والصفة من غير بناء لذلك الدليل على كون الوجوب نفس الماهية، وذلك لا يلائم كلام الحكماء في كتبهم ولا كلام النقلة عنهم.

وأمّا جوابه التحقيقي فمعناه على أنّ علّة الحاجة إلى المؤثر الحدوث لا الإمكان على ما هو رأي قدماء المتكلمين، فالقديم سواء كان ذاتاً أو صفة لا يحتاج إلى مؤثر، وأنت تعلم ولا يلتبس عليك بعد تأملك[568] أنّ الشيء إذا كان محتاجاً إلى قابل في وجوده فهو من حيث هو هو لا يستقل بوجوده، فإذا نظر إلى ذاته من حيث هي هي كان الوجود والعدم بالنظر إليهما متساويين، وإلّا فإن كان أحد الطرفين أولى به لذاته فإن امتنع الطرف الآخر بسبب تلك الأولويّة الناشئة من ذاته كان هذا الطرف الآخر[569] الأوْلى لذاته واجباً فيكوّن ذاته من حيث هو هو مستقلاً في وجوده وليس كذلك، وإن لم يمتنع الطرف الآخر جاز وقوعه نظراً إلى ذاته بسببه فتتوقّف أولويّة الطرف الأول على انتفاء سبب الطرف الآخر؛ لأنّ أولويّة أحدهما منافية لأولويّة الآخر سواء تعدّد السبب أو اتحد، فلا تكون تلك الأولويّة الثابتة للطرف الأول ثابتة له لذاته بَل مع انضمام عدم سبب الطرف

---

[566] (واحد): أثبتها من (C).
[567] (أصلاً): ساقطة من (B).
[568] (ولا يلتبس عليك بعد تأملك): أثبتها من (C)(B).
[569] (الآخر): أثبتها من (B).

الآخر، والمفروض خلافه، فإذا كان الطرفان متساويين نظراً إلى ذاته يكون محتاجاً إلى الفاعل في رجحان أحد طرفيه على الآخر، فإنّ ضرورة العقل حاكمة بأنّ ترجّح أحد المتساويين على الآخر يحتاج إلى مرجّح خارج عن ذاته.

فإن قُلتَ: اللازم من تساوي الطرفين نظراً إلى ذاته الاحتياج إلى أمر به يرجّح أحد المتساويين على الآخر، ومن أين يلزم أن يكون ذلك المرجّح فاعلاً؟ ولِمَ لا يجوز أن يكون ذلك المرجّح شرطاً أو محلّاً قابلاً؟

قلتُ: احتياج أحد المتساويين في الوقوع إلى فاعل يوقعه ضروري حاصل في أوَّليّة[570] العقول، غايته أن يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون الفاعل ذاته والأمر الخارجي الذي هو القابل أو غيره شرطاً في تأثير ذاته في وجوده؟ فمن قال بأنّ مرتبة الوجود مقدّمة على مرتبة الإيجاد مطلقاً سواء كان إيجاداً لنفسه أو لغيره، لِمَ يجوّز أن يكون ذاته فاعلاً؟ وإلّا لتقدّم عليه بالوجود فيتقدم الشيء على نفسه، ومن لم يقل به بَل جوّز أن تكون الذات من حيث هي هي فاعلة لوجودها يلزمه تجويز ذلك في جميع المُمكنات، فلا يثبت حينئذ[571] في كون الواجب تعالى فاعلاً لوجودات الأشياء، فليتأمّل.

وأمّا جوابه عن المسلك الثاني: فمحصوله راجع إلى جوابه التحقيقي عن المسلك الأول من تجويز كون الصفة القديمة مستغنية عن العلّة الفاعليّة وقد عرفت ما فيه، ثمّ اعترض على نفسه بأنّه إذا أثبتم ذاتاً وصفة وحلولاً للصفة في الذات كان هناك تركيب، وكلّ تركيب يحتاج إلى مركّب، ولذلك لم يجز أن يكون المَبدأ الأول جسماً، وأجاب بأنّ قول القائل: كلّ تركيب يحتاج إلى مركّب[572] كقوله: كلّ موجود يحتاج إلى موجود، فيقال له: الأول موجود وقديم لا علّة له ولا موجود له، فكذلك يقال: هو موصوف قديم لا علّة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بذاته، بَل الكلّ قديم بلا علّة، وامتناع كون المَبدأ الأول جسماً إنّما هو لكون الجسم حادث، هذا وأنت تعلم ولا يخفى

---

[670] في (B): أولويّة.

[671] (حينئذ): ساقطة من (B).

[672] (ولذلك لم يجز أن يكون المَبدأ الأول جسماً، وأجاب بأنّ قول القائل كلّ تركيب يحتاج إلى مركّب): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (C).

عليك بعد تأملك أنّ الوجود إذا لم يكن عارضاً للماهيّة كما ذهب إليه الحكماء في وجود الواجب تعالى[573] لا يلزمه وصمة الاحتياج ونقص الإمكان، وأمّا إذا كان الوجود زائداً على الماهيّة فالعقل بضرورته يحكم بأنّه لابُدَّ في اتصاف الماهيّة به من فاعل. أمّا الذات كما ذهب إليه المتكلمون في حقِّ الواجب تعالى أو غيره كما في المُمكنات، وليس التركيب مِمّا لا يحتاج إلى شيء أصلاً كالوجود الغير العارض للماهيّة ضرورة احتياجه إلى ما يحصل منه التركيب فلابُدَّ له من مُركّب، أمّا الذات أو غيرها، فلا يتصوّر قيام صفة بذات من غير أن يكون ذلك القيام معلّلاً بشيء من ذات أو غيرها ولا صفة موجودة من غير احتياج في وجودها إلى فاعل كما تحقّقته من قبل، ثمّ إنّ الحكماء لمّا ذهبوا إلى أنّ المَبدأ الأول -جلّت عظمته- لا يجوز أن تكون له صفات موجودة زائدة على ذاته قائمة به مع أنّهم يقولون: إنّه مَبدأ أوّل وموجوده واحد وقديم وباق وواجب الوجوب وعقل وعاقل ومعقول ومُريد وقادر وحَيّ، زعموا أنّ كلّ ذلك عبارة عن معنى واحد بإضافة شيء إليه أو إضافته إلى شيء أو سلب شيء عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه، ولا الإضافة توجب كثرة[574].

فإنّه إذا قيل له تعالى: مَبدأ فهو إشارة إلى أنّ وجود غيره منه وهو سبب له فهو إضافة له إلى معلولاته، وإذا قيل له: أوّل فهو إضافة إلى الموجودات بعده، وإذا قيل: موجود فمعناه أنّه وجود محض ليس به عروض للماهية، وإذا قيل: موجد فمعناه أنه وجوده[575] قديم فمعناه سلب العدم عنه أوّلاً، وإذا قيل: باق فمعناه سلب العدم عنه آخراً، وإذا قيل: واجب الوجود فمعناه أنّه وجود لا علّة له وهو مَبدأ لغيره فيكون جمعاً بين السلب والإضافة، وإذا قيل: عقل فمعناه أنّه موجود بريء عن المادة بذاته يدرك ذاته لا بصورة منتزعة منه فإنّ الشيء إذا أُدرك بصورة كانت تلك الصورة عقلاً أي تعقّلاً وإدراكاً، وإذا أُدرك بذاته: كانت تلك الذات بهذا الاعتبار تعقّلاً، وإذا قيل: عاقل فمعناه أنّ ذاته المجرّدة عن المادة ولواحقها له ماهيّة مجرّدة هي ذاته فهو عاقل ذاته، وإذا قيل: معقول فمعناه

---

[573] (تعالى): ساقطة من (B)(C).

[574] (في ذات المسلوب عنه ولا الاضافة توجب كثرة): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

[575] (موجد فمعناه أنه وجوده): أثبتها من (C).

أنّ هويّته المجرّدة لذاته فهو معقول ذاته، فإنّ المعقول: هو الذي حصل ماهيّته المجردة لشيء. والعاقل: هو الذي له ماهية مجرّدة لشيء. وليس في شرط هذا الشيء أن يكون هو أواخر بَل شيء مطلقاً أعمّ من هذا أو غيره فالأوّل؛ لأنّ له ماهيّة مجرّدة لشيء هو عاقل وباعتبار ماهيّته المجردة لشيء فهو معقول، وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بأنّ له الماهيّة المجرّدة التي لشيء هو ذاته، ومعقول بأنّ ماهيّته المجرّدة لشيء هو ذاته.

ومن تأمّل قليلاً علم أنّ العاقل يقتضي شيئاً معقولاً، وهذا الاقتضاء لا يتضمّن أنّ ذلك الشيء آخراً وهو قد تبيّن أنّ كونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب فيه كثرة البتة، وإذا قيل: قادر فنعني به أنّه[576] إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل وهو بهذه المثابة إذ ليس من شرط ذلك أنّه لابُدَّ وأن يشاء، إذ يقال: فُلان قادر على أن يقتل نفسه وإن علم أنّه لا يقتل وهو صادق، وإذا قلنا: لو أراد لفعل، لا يشترط في صدق هذا المتصلة صدق جزئيها بَل جاز أن يكونا كاذبين مع صدقها، وكلّ ما هو مريد له فهو كائن، وما ليس مريداً له فغير كائن، والذي هو مريد له لو لم يكن مريداً له لما كان، وما لا يريده لو أراده لكان، وإذا قيل: مُريد فنعني به أنّه عالم بما يصدر عنه وليس كارهاً له، فتكون الإرادة عين العلم وهو عين الذات، والقدرة أيضاً راجعة إلى الذات؛ لأنّا نفتقر فيما يصدر عنّا إلى تحريك الآلآت البدنيّة كاليد والرِّجل وغيرهما، ونفتقر في ذلك التحريك إلى قوّة تكون مَبدأ له وهذه القوّة هي المُسمّاة بالقدرة في حقّنا، وما يصدر عنه تعالى ليس يفتقر إلى شيء من ذلك بَل المراد تابع لإرادته كما هو مراد فلا يحتاج في تحصيل ما يحصل منه إلى أمر زائد على ذاته كما في حقّنا، ولذلك أمثلته فينا تناسبه لا من كلّ وجه وهو أنّك تتصوّر وجهاً تميل إليه فتتبعه حركة بعض الأعضاء وتتصوّر أمراً يتبعه تغيّر وجهك وتتصوّر أمراً يثير منك الشهوة والشوق، وليس سبب ما ذكره من الأمور إلّا التصوّر من غير استعمال آلة، وإذا قيل له: حيّ لم يرد به إلّا أنّه عالم يفيض عنه الوجود الذي يُسمّى فعلاً له، فإنّ الحيَّ هو الفعّال الدرّاك، فأحد الأمرين المعتبرين في الحياة هو

[576] (أنّه): ساقطة من (C).

الفعل والإيجاد وهو إضافة له إلى معلوله[577]، والآخر: هو كونه عالماً وهو أيضاً غير زائد عليه كما علمت فلا تكون حياته زائدة على ذاته أيضاً، وإذا عرفت هذا وتأمّلت ما ذكرناه أمكنك أن ترجع سائر ما يطلق عليه تعالى إلى نفس الذات أو الإضافة أو السلب، فلا نطوّل الكلام بتفصيلها.

قال الإمام الغزالي -رحمه الله تعالى-: من قال منهم: بأنّ الأول تعالى يعلم غيره كما يعلم ذاته[578] كالشيخ أبي علي وغيره من محقّقيهم يلزمه أن يكون فيه نوع كثرة، إذ لا شكّ أنّ علمه بذاته غير علمه بغيره، إذ لا يستحيل في الوهم أن يقدّر علمه بذاته مع انتفاء علمه بغيره، فلو كان أحدهما عين الآخر لم يمكن أن يتوهّم وجود أحدهما دون الآخر كما لا يمكن أن يتوهّم وجود ذاته دون وجود ذاته فهما إذَن شيآن، وعلمه بذاته وإن سُلِّم أنّه عين ذاته[579] لكنّ علمه بغيره إذا لم يكن عين علمه بذاته لا يكون راجعاً إلى ذاته فيتحقّق هناك نوع كثرة[580].

وأمّا من قال منهم: بأنّ المَبدأ الأول -جلّ ذكره- لا يعلم إلّا ذاته - تعالى عن قول المبطلين علواً كبيراً - فهم مع التزامهم هذه الشناعة التي استنكف متأخّروهم عن نصرتها حيث يلزمهم تفضيل معلولاته عليه تعالى، إذ لا شكّ في أنّ العلم شرف وأنّ عدمه نقصان، والملك والإنسان وكلّ واحد من العقلاء يعرف نفسه ومَبدأه وغيره، والأول لا يعرف إلّا[581] نفسه فهو ناقص بالنسبة[582] إلى آحاد الناس فضلاً عن الملائكة بَل البهائم مع شعورها بنفسها تعرف أموراً أُخر سِوَاها لم يتخلّصوا أيضاً عن الكثرة، لأنّهم إن قالوا: بكون علمه بذاته غير ذاته فقد جاءت الكثرة، وإن قالوا: بكونه عينه فقد ارتكبوا باطلاً إذ لا فرق حينئذ بينهم وبين قائل: بأنّ علم الإنسان بذاته عين ذاته وهو حَماقة، إذ يعقل وجود ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته ثمّ تزول غفلته ويتنبّه لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة، والقول بأنّ الإسان قد يخلو عن العلم بذاته ثمّ يطرأ عليه فيكون غيره لا محالة بخلاف الأول لا يُفيدهم؛ لأنّ الغيرية لا تعرف بالطريان والمقارنة فأنّ عين الشيء

[577] (إلى معلوله): أثبتها من (B)(C).
[578] (كما يعلم ذاته): أثبتها من (B)(C).
[579] (فهما إذَن شيآن وعلمه بذاته وإن سُلِّم أنّه عين ذاته): أثبتها من (B)(C).
[580] **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص91.
[581] (إلّا): ساقطة من (B).
[582] في (B)(C): بالإضافة.

لا يجوز أن تطرأ على الشيء، وغير الشيء إذا قارن الشيء لم يصر هو ولم يخرج عن كونه غيراً، فَبان كأنّ الأول لم يزل عالماً بذاته لا يلزم أنّ علمه بذاته عين ذاته فإنّ الوهم يتسع بتقدير الذات ثمّ طريان الشعور، ولو كان هو الذات بعينه لمّا تصوّر هذا التوهّم[583].

وأقولُ[584]: ما ذكره من الاستدلال على مغايرة العلم بالغير لعلمه بذاته إنّما يتمّ لو عرفت حقيقتها ثمّ أمْكن توهّم انتفاء أحدهما مع ثبوت الآخر وهو مَمنوع، فإنّه يجوز أن يكون لشيء واحد لوازم مختلفة غير متنافية صادقة على ذلك الشيء مساوية له ويعلم تلك اللوازم ولا يعلم ذلك الشيء بحقيقته ولا بصادق تلك اللوازم فيتوهّم أنّ ما صَدق عليه كلّ منها غير ما صَدق عليه الآخر، فيمكن حينئذ أن يتوهّم ثبوت ما صَدق عليه أحدهما مع انتفاء ما صَدق عليه الآخر مع أنّ ما صَدق عليه شيء واحد في نفس الأمر، والحقّ أنّ من قال منهم: بأنّ الله تعالى يعلم ذاته بذاته لا بصورة زائدة على ذاته ويعلم غيره؛ لأنّه معلوم له وحاضر عنده من غير أخذ صورة منه، فلا يلزمه كثرة في المَبدأ الأول باعتبار العلم بذاته والعلم بغيره.

وأمّا الشيخ أبو علي فإنّه قد ذهب في كتاب الإشارات إلى أنّ علمه بذاته علم حضوري، وعلمه بما عداه بحصول صور الأشياء في ذاته، فالكثرة لازمة عليه في علمه تعالى بغيره[585]. ويلزمه أيضاً القول بكون الشيء قابلاً وفاعلاً معاً بالنسبة إلى أمر واحد[586]، والقول بكونه محلّاً لمعلولاته المُمكنة وبأنّه تعالى لا يوجد شيئاً مِمّا يباينه بذاته بَل بتوسط الأمور الحالة فيه إلى غير ذلك مِمّا يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء وقدمائهم[587] القائلون بنفي العلم عنه تعالى، وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها، والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول، إنّما ارتكبوا تلك المحالات حذراً من التزام هذه المعاني، وأمّا الذين قالوا: بأنّه تعالى لا يعلم غيره -تعالى عن قول المبطلين علواً كبيراً- فإنّ مذهبهم وإن كان باطلاً كما بيّنه الإمام الغزالي -رحمه الله تعالى-

---

[583] **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص94.

[584] في (B)(C): ولا يخفى عليك أنّ.

[585] **ينظر**: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا ت (427هـ)، الإشارات والتنبيهات: ص165، تحقيق وترجمة: علي درسوي، محيي الدين ماجد، أكرم دميرلي، مطبعة ليتره- إسطنبول، 2005م.

[586] (معاً بالنسبة الى أمر واحد): أثبتها من (B)(C).

[587] في (A): القدماء.

لاستلزامه تفضيل معلولاته عليه تعالى إلّا أنّه لا يلزمهم الكثرة فيه تعالى؛ لأنّ علم الشيء بنفسه علم حضوري عندهم لا يحتاج فيه إلى صورة زائدة وليس تعقّل الإنسان عن وجود ذاته أصلاً بَل قد لا يلتفت إليه لاشتغاله بأمور أُخر فيظنّ أنّه غافل عن نفسه وليس بغافل. وأمّا قوله: فإنّ الوهم يتسع لتقدير الذات ثمّ طريان الشعور. فحاصله راجع إلى ما تقدّم من إمكان توهّم الانفكاك، وقد عرفت ما فيه[588].

[688] (ما فيه): أثبتها من (B)(C).

الْفَصْلُ الْعَاشِرُ

فِيْ إِبْطَالِ قَوْلِهِمْ: الْمَبْدَأُ لَا يَجُوْزَ أَنْ يَتَرَكَّبَ بِحَسَبِ الْعَقْلِ مِنْ جِنْسٍ وَفَصْلٍ[589]

قالوا: المَبدأ الأول لا يجوز أن يتركب بحسب العقل[590] إذا لم يكن لـه جنس ولا فصل لم يكن له حدّ، إذ الحد ما يتركّب من الجنس والفصل الذاتيين، وما يقال من أنّه مشارك للمُمكنات في كونه موجوداً وللعقول في المبدئية فهو ليس مشاركه في الجنس بَل في الخارج اللازم[591]، فإنّ مشاركته للمُمكنات[592] إنّما هي في الوجود المطلق وهو خارج عن ماهيّته لازم له، والمبدئيّة إضافة لازمة له بالقياس إلى معلولاته خارجة عن ذاته، وأمّا الوجود الخاص الواجبي: فهو عين ماهيّة الواجب ومخالف لوجود[593] المُمكنات بالحقيقة لا اشتراك بينها إلّا في الوجود المطلق الذي هو خارج عنها لازم لها، وأمّا الجوهريّة: فالمحققون منهم على أنّه تعالى ليس بجوهر إذ الجوهر هو الموجود لا في موضوع وليس المراد بالموجود[594] في تعريف الجوهر: الموجود بالفعل، وإلّا لزم من العلم بجوهريّة الشيء العلم بوجوده، وليس كذلك بَل المراد أنّه ماهيّته إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، وهذا المعنى غير صادق على الواجب، إذ ليس له عندهم ماهيّة يعرضها الوجود، وإنّما حقيقته عين الوجود الخاص الواجبي، فلا يكون معنى الجوهر مشتركاً بينه وبين غيره، وهذه الدعوى وإن لم تكن مخالفة لأصول الإسلام إلّا أنّه لمّا لم يتمّ دليلهم على دعواهم تعرّض له الإمام حجة الاسلام الغزالي فاقتفينا أثره، ثمّ إنّ[595] المشهور منهم في بيان هذه الدعوى مسلكان:

---

[589] في (B)(C): في تعجيزهم عن إثبات قولهم: إنّ ذات الأول لا تنقسم بالجنس والفصل.

[590] (المَبدأ الأول لا يجوز أن يتركب بحسب العقل): أثبتها من (C).

[591] **اللَّازِم**: هو ما يمتنع انفكاكه عن الشيء أو الماهيّة. **ينظر**: الجرجاني، التعريفات: (190/1)، وأبو الفضل عبد الرحمن جلال الدين السيوطي ت (911هـ)، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم: (119/1)، تحقيق: محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب- القاهرة، ط1، 2004م.

[592] (في كونه موجوداً وللعقول في المبدئية فهو ليس مشاركه في الجنس بَل في الخارج اللازم فإنّ مشاركته للمُمكنات): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

[593] في (C): لوجودات.

[594] في (B)(C): من الموجود.

[595] (ثمّ إنّ): ساقطة من (B)(C).

المسلك الأول: هو المسلك العام الذي يدلّ على نفي التركيب عنه تعالى مطلقاً سواء كان من أجزاء متمايزة في الخارج أو من أجزاء متمايزة في الذهن، وهو أنّه لو تركّب الواجب من أجزاء متمايزة في الذهن أو في الخارج لاحتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده إلى جزئه بحسب نفس الأمر وجميع أجزاء الشيء وإن كان نفس ذلك الشيء لكن كلّ واحد من أجزائه غيره، فلا يكون ذاته مع قطع النظر عن الغير الذي هو كلّ واحد من أجزائه كافياً في وجوده، بَل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجاً إلى غيره، والمحتاج إلى الغير بحسب نفس الأمر مُمكن، فيلزم كون الواجب مُمكناً.

وجوابه: أن يقال: ليس معنى كون الأجزاء العقليّة أجزاء للماهيّة إلّا أنّ العقل ينتزع من نفس الذات البسيطة مع قطع النظر عن عوارضها بحسب الاستعدادات والشروط المقتضية لها مفهومات متعدّدة بتعلّقها بها يُسمّى أعمّها جنساً وأخصّها فصلاً، وهذه المفهومات وإن كانت متغايرة في الذهن بحسب أنفسها وجودتها أيضاً إلّا أنّها صور لشيء واحد في حدِّ ذاته بسيط لا تعدّد فيه، غايته أنّ ذلك الأمر البسيط بحيث يمكن(596) أن يؤخذ(597) من ذاته بدون اعتبار عوارضه مفهومات متعدّدة محمولة عليه، فإن أُريد باحتياجه إلى الغير في ذاته ووجوده هذا القدر فلا نُسلِّم استحالته واستلزامه للإمكان، وإن أُريد معنى آخر فلابُدَّ من بيانه حتى نتكلم عليه.

فإن قُلتَ: الأدلّة الدالة على الوجود الذهني دلّت على أنّ الموجود في الذهن(598) هو عين الماهيّة الخارجيّة، فحينئذ تكون الماهيّة الواجبيّة على تقدير تركّبها في العقل(599) من الجنس والفصل مركّبة في حدِّ نفسها من أمرين محتاجة إلى كلّ واحدٍ منهما، فيعود المحذور.

قلتُ: الأجزاء العقليّة متّحدة بحسب الخارج ماهيةً ووجوداً، وإلّا فإمّا أن تختلف ماهيّة وتتّحد وجوداً أو تختلف في الماهيّة والوجود معاً، وعلى الأول إن قام ذلك الوجود الواحد بكلّ واحد

---

(596) في (B): يجوز.
(597) (يؤخذ): أثبتها من (B)(C).
(598) (دلّت على أنّ الموجود في الذهن): ساقطة من (C).
(599) (في العقل): أثبتها من (B)(C).

من تلك الأجزاء لزم حلول شيء واحد في محال متعدّدة، وإن قام بمجموعها من حيث هو، لزم[600] وجود الكلّ بدون الجزء، وكلاهما محال، لا يقال: لا نُسلِّم أنّه إن قام بالمجموع لزم وجود الكلّ بدون الجزء، وإنّما يلزم ذلك لو لم يكن سارياً في الأجزاء، لأنّا نقول: الوجود الحاصل في أحد الجزئين غير الوجود الحاصل في الجزء[601] الآخر، فيتعدّد الوجود فيرجع إلى القسم الثاني، وعلى الثاني يلزم أن يمتنع حمل بعضها[602] على بعض[603]؛ لأنّ الأمور المُتمايزة بحسب الخارج في الماهيّة والوجود يمتنع حمل بعضها على بعض[604] بالمواطأة، وإن فرض بينهما أي ارتباط أمْكن فالماهيّة الواحدة تكون مختلفة بالتركيب والبساطة بحسب الوجودين، فباعتبار الوجود الخارجي لا تركّب فيه أصلاً فذاته البسيطة كافية في وجودها الخارجي من غير اعتبار أمر آخر معها، وباعتبار الوجود الذهني تكون مركّبة وذاته بحسب هذا الوجود محتاجة إلى غيرها الذي هو جزؤها كما تحتاج إلى المَحلِّ والفاعل المفيض بوجودها في ذلك المَحلّ، ولا نُسلِّم استلزامه للإمكان ومنافاته للوجوب الذاتي، والحاصل أنّ الأمر البسيط الذي لا تعدّد فيه أصلاً بحسب الخارج لا في ذاته ولا في وجوده، إذا وجد في العقل فصَّله العقل إلى مفهومين متمايزين، وهذا التفصيل والتعدّد إنّما يحصل في هذا الوجود دون الوجود الخارجي، فتكون البساطة لازمة للماهيّة بالنظر إلى وجودها الخارجي، والتركيب بحسب الوجود الذهني فلا تكون الماهيّة[605] مطلقاً ولا بحسب الخارج محتاجة إلى غيرها في ذاتها ووجودها الخارجي، بَل عند حصولها في الذهن، ولا نُسلِّم استحالته واستلزامه للإمكان.

المسلك الثاني: أنّ واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهيّته؛ لأنّ كلّ ماهيّة لِما سوى الواجب مقتضية لإمكان الوجود، فلو شارك الواجب غيره في ماهيّة ذلك الغير يلزم إمْكانه -

---

[600] (من حيث هو لزم) في (B): لزم من حيث هو.
[601] (في أحد الجزئين غير الوجود الحاصل في الجزء): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).
[602] في (B)(C): احدها.
[603] في (B)(C): الآخر.
[604] (لأنّ الامور المُتمايزة بحسب الخارج في الماهيّة والوجود يمتنع حمل بعضها على بعض): أثبتها من (B)(C).
[605] (الماهية): أثبتها من (B)(C).

تعالى عن ذلك علواً كبيراً - وإذا لم يكن مشاركاً لغيره في ذاته لم يحتج في العقل إلى فصل يتميّز به عن غيره، فلا يكون مركّباً في العقل.

وجوابه: أنّ ما ذُكر مبني على أن لا يكون في الوجود واجبان، وإلّا فيجوز أن يكون بينهما جنس مشترك غير مقتض لإمكان الوجود بَل لوجوبه، ويتميّز كلّ منهما عن الآخر بفصل ذاتي فلا يلزم إمكان الواجب، وقد بيّنا أنّ ما ذكروا من الأدلّة على الوحدانيّة غير تام فلا يتمّ ما يبتني عليه أيضاً، والتوحيد وإن كان ثابتاً عندنا قطعاً إلّا أن المقصود إلزامهم بأنّ مطلوبهم لا يتمّ على ما ذكروا، ثمّ لا نُسلِّم أنّ عدم مشاركته لشيء من الأشياء في ماهيّته يدلّ على أنّه لا جنس له، لِمَ لا يجوز أن يكون له جنس واحد منحصر في نوعه بحسب الخارج؟ وإن كان له أنواع كثيرة في العقل، ويكون له فصل يتميّز به عن سائر الأنواع التي في العقل من غير لزوم ما ذكر من إمكان الواجب، وذلك لا ينافي برهان التوحيد وهاهنا موضع تأمّل! وهو أنّ الماهيّة الجنسيّة إذا اقتضت وجوب الوجود فهل يجوز أن لا يوجد في الخارج[606] بعض أنواعه أو لا؟! فليتأمل.

وأيضاً ما ذكر من الدليل على تقدير تمامه إنّما يدلّ على أنّه لا يكون مركّباً من الجنس والفصل، ولم يدلّ على أنّه لا يجوز أن يتركّب من أمرين متساويين والدليل المذكور على امتناع تركّب الماهية مطلقاً من أمرين متساويين غير تام كما عُلِمَ في موضعه. **وقد يجاب** بأنّ قولك: كلّ ماهيّة لِما سوى الواجب مقتضية لإمكان الوجود. إن أُريد به كلّ ماهيّة نوعية بسيطة لِما سواه فمُسلّم أنّه يقتضي إمْكان الوجود وأنّ الواجب لا يشارك شيئاً في تلك الماهيّة ولكنّه لا يفيد المطلوب، وإن كان المراد الماهيّة أعمّ من أن تكون نوعيّة أو جنسيّة فلا نُسلِّم ذلك، ولِمَ لا يجوز أن يكون للواجب جنس يندرج تحته نوعان: الواجب ومُمكن آخر؟ وماهيّة ذلك الجنس من حيث هي لا تقتضي إمْكان الوجود ولا وجوبه، بَل إن انضمّ إليها فصل الواجب صار واجباً، وإن انضمّ إليها فصل المُمكن صار مُمكِناً، وفيه بحث؛ لأنّ كلّ مفهوم سواء كانت طبيعته نوعيّة أو جنسيّة إذا التفتّ إليه من حيث هو مع قطع النظر عمّا يغايره إمّا أن يقتضي وجوده اقتضاء تاماً أو لا والأوّل الواجب، والثاني إمّا

---

[606] (في الخارج): أثبتها من (B)(C).

أن يقتضي عدمه اقتضاء تاماً أو لا والأوّل المُمتنع، والثاني المُمكن وهذه القسمة عقليّة ضروريّة لا مخرج عنها أصلاً، والطبيعة الجنسيّة التي توجد في المُمكن لا يجوز أن يقتضي وجودها اقتضاء تاماً، وإلّا فعند اتحادها مع الماهيّة النوعية المُمكنة في الخارج[607] إمّا أن يوجد هذا الاقتضاء فيلزم كون المُمكن واجباً، وإلّا فيلزم تخلّف مقتضى الذات عنها.

ونقل عنهم[608] الإمام الغزالي -رحمه الله- لبيان هذا المطلوب تفصيله[609] ما ذكره الشيخ أبو علي في بعض كتبه من أنّ كلّ مركّب ذات كلّ[610] جزء منه ليس هو ذات الآخر ولا ذات المجتمع، فإمّا أن يصح واحد من جُزئيه مثلاً وجود منفرد لكنّه لا يصح للمجتمع وجود دونهما، فلا يكون المجتمع واجب الوجود إذ يصحّ لبعضها ولكنّه لا يصحّ للمجتمع[611] ولا لباقي الأجزاء وجود دونه، فما لم يصحّ له ذلك من المجتمع والأجزاء الأُخر فليس واجب الوجود بَل واجب الوجود هو الذي يصحّ له ذلك، وإن كان لا يصحّ لتلك الأجزاء مفارقة الجملة في الوجود ولا للجملة مفارقة الأجزاء، وتعلّق وجود كلّ بالآخر فليس شيء منهما بواجب الوجود فيكون كلّ منهما مُمكناً[612].

ثُمّ **اعترض** عليه بما حاصله: أنّ البرهان إنّما دلّ على انقطاع سلسلة المُمكنات بموجود لا يحتاج إلى فاعل، فلِمَ لا يجوز أن يكون ذلك الموجود مركّباً من جزئين كلّ واحد منهما لا يحتاج إلى شيء أصلاً، ويكون المجتمع منهما محتاجاً إلى كلّ منهما في تقوّمه من غير احتياج إلى فاعل يوجده؟ فإن أُريد بواجب الوجود في قوله: فلا يكون المجتمع واجب الوجود ما لا يحتاج إلى فاعل، فلا نُسلِّم أنّه لا يكون واجب الوجود، وإن أُريد ما لا يحتاج إلى شيء أصلاً سواء كان جزء مقوّماً

---

[607] (في الخارج): أثبتها من (B)(C).
[608] (عنهم): أثبتها من (C).
[609] (تفصيله): ساقطة من (B).
[610] (كلّ): أثبتها من (B)(C).
[611] (وجود دونهما فلا يكون المجتمع واجب الوجود إذ يصحّ لبعضها ولكنّه لا يصحّ للمجتمع): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).
[612] **ينظر**: ابن سينا، كتاب الشفاء: (1/35-36).

أو غيره فمُسلّم أنّه لا يكون واجب الوجود بهذا المعنى، لكنّ البرهان ما دلّ إلّا على مقطع للسلسلة لا يكون محتاجاً إلى الفاعل، ولا ضير بعدم كونه واجباً بالمعنى الآخر(613).

وأجابَ عنه(614) الإمام الرازي: بأنّه إمّا أن يكون شيء من الجزئين مفتقر إلى الآخر أو لا؟! فإن كان الثاني كان كلّ واحد من تلك الأجزاء مستقلاً بنفسه وغنيّاً عن غيره، وكلّ ما كان كذلك لا يكون شيئاً جزئياً لشيء واحد له وحدة حقيقيّة، ضرورة أنّ الأمور التي لا يكون بينها احتياج لا تتركب منها ماهيّة لها وحدة حقيقيّة، فأجزاء الواجب ليست أجزاء له، هذا خُلْف، وإن كان الأول كان بعض تلك الأجزاء علّة للبعض الآخر، وكلّ ما هو معلول منها كان مُمكناً لذاته، فلا يكون المركّب واجباً بَل الواجب هو الجزء الآخر(615).

فإن قُلتَ: لِمَ لا يجوز أن لا يكون شيء من الجزئين مفتقراً إلى الآخر، وتكون بينهما ملازمة كما بين الأبوّة والبنوّة فتتركّب منهما ماهيّة واحدة وحدة حقيقيّة؟ ولِمَ لا يكفي هذا القدر في تركّب الماهيّة الحقيقيّة الواحدة؟

قلتُ: ضرورة العقل حاكمة بأنّ كلّ ما استغنى عن آخر في قوامه ووجوده وتشخّصه كان المُركّب منهما واحداً اعتبارياً كالإنسان الموضوع بجنب الحجر لا ماهيّة واحدة وحدة حقيقيّة، فإن كان بين الأجزاء احتياج في أحد ما ذكرته(616) كان بعضهما مُمكناً محتاجاً إلى فاعل قطعاً فلا يكون المُركّب منها واجباً، وإلّا لم يكن الواجب الذي له وحدة حقيقيّة مُركّباً منها، وقد يُقال: التلازم عند التحقيق لا تقتضيه إلّا العلّة الموجبة ويكون إمّا بينها وبين معلولها أو بين معلولين لها لا كيف اتفق، بَل من حيث تقتضي تلك العلة تعلّقاً ما لكلّ واحد منهما بالآخر كما بين الصورة والهيولى، وكلّ شيئين ليس أحدهما علّة موجبة للآخر ولا ارتباط بينهما بالانتساب إلى ثالث كذلك فلا تعلّق لأحدهما

---

(613) **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص91.

(614) في (B)(C): ورَدَّه.

(615) **ينظر**: فخر الدين الرازي، المباحثات المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات: (30/1).

(616) في (C): ما ذكر.

بالآخر، ويُمكن فرض وجود أحدهما منفرداً عن الآخر فيلزم على تقدير التلازم بينهما إمّا كون أحد الجزئين معلولاً للآخر أو كونهما معلولين لعلّة ثالثة منفصلة عنهما، فلا يكون المجتمع منهما واجباً.

ورُدّ بأنّ دوام تعلّق كلّ منهما بالآخر كافٍ في التلازم بينهما؛ لامتناع انفكاك كلّ منهما عن الآخر حينئذ، ومن أين يلزم أن يكون احدهما علّة للآخر أو يكونا معلولي علّة ثالثة مقتضية للتعلّق بينهما؟ ولِمَ لا يجوز أن يكون تعلّق كل منهما بالآخر بحسب ماهيّته من غير توقّف لأحدهما على الآخر ولا لأمر ثالث خارج عنهما؟

ثم قال الإمام الغزالي -رحمه الله تعالى- الزاماً لهم: الجوهريّة الوجوديّة والمبدئيّة وإن لم تكن جنساً له تعالى؛ لأنّها ليست مقولة في جواب ما هو لكن الواجب تعالى[617] عندهم عقل مجرّد كما أنّ سائر العقول التي هي المبادئ لوجود عقول مجرّدة عن المواد وليست العقلية[618] المجرّدة للذات من اللوازم بَل هي حقيقة جنسيّة، وهذه الحقيقة الجنسيّة مشتركة بين الأول وسائر العقول، ولا يمكن أن لا تباينها بشيء آخر؛ لامتناع الاثنينية بدون التمايز[619]، فلابُدَّ إذَن من فصل به يتميّز عن سائر العقول؛ فيلزم التركيب[620].

قال الإمام[621]: والدليل عليه أنّ العقول التي هي معلولات أنواع مختلفة وإنّما اشتراكها في العقليّة وافتراقها بعقول سوى ذلك، وكذلك الأوّل تعالى[622] يشارك جميعها في العقليّة، فهم فيه بين نقض القاعدة أو المصير إلى أنّ العقليّة ليست مقوّمة للذات، وكلاهما مُحالان عندهم[623].

ولا يخفى عليك أنّ العقليّة: مآلها التجرّد عن المادة، وهو معنى سلبي لازم لذات الأول تعالى خارج عن حقيقة، وكذا بالنسبة إلى العقول أيضاً فليست العقليّة مقوّمة لذات المَبدأ الأول ولا

---

[617] (تعالى): أثبتها من (C)(B).

[618] (التي هي المبادئ لوجود عقول مجرّدة عن المواد وليست العقلية): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

[619] (بين الأول وسائر العقول ولا يمكن أن لا تباينها بشيء آخر لامتناع الاثنينية بدون التمايز): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية من (C).

[620] **ينظر**: الغزالي، كتاب التهافت: ص97.

[621] (الإمام): أثبتها من (C)(B).

[622] (تعالى): أثبتها من (C)(B).

[623] **ينظر**: الغزالي، كتاب التهافت: ص98.

لذات العقول أصلاً حتى يلزم بسبب الاشتراك فيها الامتياز بالفصول فيلزم التركيب، وأمّا الجوهريّة: وإن قال بعضهم: بكونها جنساً للجواهر لكنهم منعوا كون المَبدأ الأول جوهراً فلا يلزمهم تركّبه، بخلاف العقول فإنّه عندهم مركّب من الجنس والفصل، وبعضهم ذهبوا إلى أنّ الجوهر ليس بجنس والعقول بسيطة، وتمايز بعضها عن بعض بذواتها المتخالفة لا بالفصول.

الْفَصْلُ الْحَادِي عَشَر

فِيْ تَعْجِيْزِهِمْ عَنْ إِثْبَاتِ قَوْلِهِمْ: إِنَّ وُجُوْدَ الْأَوَّلِ عَيْنُ مَاهِيَّتِهِ

وهذه الدعوى أيضاً لا تخالف أصول الإسلام، ولهذا مالَ إليه بعض المحقّقين من متأخري المتكلمين، والدليل الذي عوّل عليه الشيخ في كتبه: هو أنّ وجود الواجب لو كان زائداً على ماهيّته لكان قائماً بها وإلّا لم تكن موجودة أصلاً، ولو قام بها لكان مفتقراً إليها وهي غيره فيكون مفتقراً إلى الغير، والمفتقر إلى الغير مُمكن وكلّ مُمكن يحتاج إلى مؤثر، والمؤثر فيه إمّا نفس تلك الماهيّة أو غيرها، لا جائز أن يكون غيرها وإلّا لزم افتقار الواجب في وجوده إلى غيره، فلا يكون الواجب واجباً ولا جائز أن يكون نفسها، فإنّ الماهيّة وإن جاز أن تكون علّة لبعض صفاتها لكن لا يجوز أن تكون علّة لوجود نفسها إذ المؤثر في الوجود لابُدَّ وأن يتقدّم عليه بالوجود فلو كانت الماهيّة الواجبة علّة لوجودها لتقدّم على وجودها بالوجود، فالوجود المتقدّم إمّا نفس الوجود المفروض أو غيره فإن كان نفسه لزم تقدّم الشيء على نفسه وهو محال، وإن كان غيره عاد الكلام إليه فكان للشيء وجودات لا نهاية لها وهو أيضاً محال، ويلزم أيضاً ثبوت المطلوب على تقدير عدمه؛ لأنّ الماهيّة المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لابُدَّ أن يتقدّمها بوجود لا يكون زائداً عليها، وإلّا لم يكن الجميع جميعاً بَل عينها[624].

وأجيب عنه بوجوه:

أحدها: ما ذكره "صاحب الإشراق"[625] وهو أنّ الوجود لا يزيد في الأعيان على الماهيّة الموجودة بَل زيادته عليها في الأذهان فقط، فهو اعتبار عقلي لا هويّة عينيّة ولا علّة له في الأعيان لا الماهيّة ولا غيرها حتى يلزم ما ذكر من المحذور. **ورُدَّ** هذا الجواب بأنّ الوجود وإن لم يكن له هويّة عينيّة لكن للماهيّة اتصاف به بحسب نفس الأمر، فهو وإن لم يحتج إلى علّة موجودة له لكونه

---

(624) لمزيد بيان، **ينظر**: ابن سينا، كتاب الشفاء: (2/88-90).

(625) **صاحب الإشراق**: وهو لقب لأبي الفتوح شهاب الدين السهروردي الفيلسوف المقتول ت (587ه) صاحب كتاب الحكمة المشرقية، ولد في سهرورد من قرى زنجان وعاش بأصفهان، ثم ببغداد، ثم بحلب، ونسب إليه انحلال العقيدة، فأفتى العلماء بإباحة دمه، فسجنه الملك الظاهر غازي، فخُنق في سجن قلعة حلب. **ينظر**: الذهبي، سير أعلام النبلاء: (21/210)، والزركلي، الأعلام: (8/140)، ومعجم المؤلفين: (13/189).

من الاعتبارات العقليّة التي لا وجود لها في الخارج لكن له احتياج إلى العلّة باعتبار اتصاف الماهيّة به فتلك العلّة، أمّا غيرها فيلزم افتقار الماهيّة الواجبيّة في اتصافها بالوجود إلى أمر خارج عن ذاته أو عينها فيلزم تقدّمها على وجودها بالوجود، لا يقال: ذات الواجب تعالى لمّا وجب[626] اتصافه بالوجود ولم يجز أن لا يتّصف به، لم يكن هناك احتياج إلى علّة إذ المحوج إلى العلّة هو الإمكان، فإنّ شأن العلّة أن يترجّح[627] أحد الطرفين المتساويين على الآخر، فإذا لم يكن هناك طرفان متساويان فأيّ حاجة إلى العلّة؟ وما يقال: إنّ الواجب هو الذي يقتضي ذاته وجوده فمعناه أنّ ذاته بحيث لا يجوز أن لا يتّصف بالوجود؛ لأنّ هناك اقتضاءً وتأثيراً، لا نقول: الاتصاف ليس مِمّا يتصوّر أن يستغني عمّا سواه[628] بالكليّة حتى يتصوّر أن يكون واجباً نظراً إلى نفسه ضرورة احتياجه إلى موصوف وصفة فهو من حيث هو هو لا يكون إلّا جائزاً حصوله، ولا حصوله فلابُدَّ في ترجّح أحد جانبي حصوله ولا حصوله من مرجّح، إمّا الذات أو غيرها، فيلزم أحد المحذورين قطعاً.

وثانيها: ما ذكره الإمام الرازي -رحمه الله تعالى-: وهو أنّا لا نُسلِّم أنّ علّة الوجود يجب أن تكون متقدّمة على معلولها بالوجود[629]. فإنّ العلّة لاشك في تقدّمها على المعلول، وأمّا أنّ هذا التقدّم بالوجود فمَمنوع، لِمَ لا يجوز أن تكون الماهيّة من حيث هي[630] علّة لوجودها فتتقدّم عليه ذاتاً لا وجوداً؟ أو لا ترى أنّ ماهيات المُمكنات علل قابلة لوجوداتها مع أنّها لا يجب تقدّمها عليها بالوجود، وإلّا لزم وجود الشيء قبل وجوده وإذا كان تقدّم العلّة القابلة لا بالوجود فَلِم لا يجوز أن يكون الحال في العلّة الفاعليّة كذلك أيضاً؟

---

(626) (تعالى لمّا وجب): أثبتها من (C)(B).
(627) في (A): يربح.
(628) في (C)(B): عداه.
(629) **ينظر**: فخر الدين الرازي، المباحثات المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات: (1/510-511).
(630) (هي): أثبتها من (C)(B).

فإن قُلتَ[631]: إذا جوّزتم أن تؤثر ماهيّته قبل الوجود في وجود نفسها فلِمَ لا يجوز أن تؤثر تلك الماهيّة قبل وجودها في وجود العالم، وحينئذ لا يمكن الاستدلال بوجود الآثار على وجود المؤثر؟

قلنا: ضرورة العقل فارقة بينهما، فإنّا نعلم بالضرورة أنّ الشيء مالم يوجد لا يكون سبباً لوجود غيره، بخلاف ما إذا كان سبباً لوجود نفسه.

وَرُدَّ هذا الجواب أيضاً بأنّ الفاعل للوجود لابُدَّ أن يلاحظ العقل له وجوداً أو لا، حتى يمكنه أن يلاحظ له فائدة الوجود؛ لأنّ مرتبة الإيجاد متأخرة عن مرتبة الوجود[632] بالضرورة، فإنّ ما لا يوجد في نفسه لا يتصوّر منه إيجاد قطعاً سواء كان إيجاد غيره أو إيجاد نفسه، فلا يجوز أن تكون ماهيّة الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها، وأمّا العلّة القابليّة فهي مستفيدة للوجود، والمستفيد للوجود[633] لابُدَّ وأن يلاحظ العقل له لخلو عن الوجود حتى يمكنه أن يلاحظ له استفادة الوجود؛ وذلك لأنّ استفادة الحاصل محال كتحصيله، فلا يجوز أن يتقدّم قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة.

ثمَّ قال الإمام الرازي معترضاً على الشيخ: إنّه قد جوّز أن تكون ماهيّة الشيء سبباً لصفة من صفاته، فالماهيّة إذا كانت مؤثرة في صفة من صفات نفسها كانت علّة لتلك الصفة، ولا يجوز أن يكون تقدّمها على تلك الصفة بالوجود وإلّا لم تكن العلّة نفس الماهية فقط بَل الماهيّة الموجودة، لكنّه سلّم الشيخ أنّ العلّة هي نفس الماهيّة فثبت أنّ تقدّم المؤثر على الأثر[634] لا يجب أن يكون بالوجود[635].

وجوابه: أنّ الشيخ لم يقل: إنّ نفس الماهيّة من حيث هي هي تكون سبباً لصفة من صفاته، بَل قال: (يجوز أن تكون ماهيّة الشيء سبباً لصفة من صفاته وأن تكون صفة له سبباً لصفة أخرى،

[631] في (B): قيل.
[632] (متأخرة عن مرتبة الوجود): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).
[633] (والمستفيد للوجود): أثبتها من (B)(C).
[634] (المؤثر على الأثر) في (B): الأثر على المؤثر.
[635] **ينظر**: فخر الدين الرازي، المباحثات المشرقية في علم الالهيات والطبيعيات: (511/1).

مثل: الفصل للخاصة، ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء، إنّما هي بسبب ماهيّته التي ليست هي الوجود، أو بسبب صفة أخرى، لأنّ السبب متقدّم في الوجود، ولا مُتقدّم بالوجود قبل الوجود[636])[637].

هذه عبارته، وليس فيه دلالة على أنّ الماهيّة من حيث هي من غير مدخليّة للوجود تكون سبباً لصفة، بَل الظاهر أنّ مراده أنّ الماهيّة من حيث هي من غير اعتبار الوجود لا تكون سبباً لشيء، فلا يجوز أن تكون سبباً[638] لوجودها، وإلّا لزم تقدّمها على الوجود بالوجود، ويجوز أن تكون سبباً لغيره من الصفات إذ لا يلزم من سببيّته لها محذور، وما يقال: من أنّ الماهيّة من حيث هي هي يمكن أن تكون علّة لصفة معقولة لها كالأربعة للزوجيّة ثمّ[639] لأنّ كونها من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجودها مطلقاً خارجاً وذهناً متصفة بصفة أو علّة؛ لاتصافها بصفة بحيث لا يكون لوجودها بوجه ما مدخل في ذلك الاتصاف وتلك العلّة أصلاً غير معقول.

نعم، قد لا يكون لخصوصيّة أحد الوجودين مدخل في اتصافها بها، ومثل هذه الصفات تُسمّى لوازم الماهيات كزوجيّة الأربعة فإنّ الأربعة متصفة بها سواء وجدت خارجاً أو ذهناً، وأمّا اتصافها بالزوجيّة مُعرّاة عن الوجودين فكلّا[640].

وثالثهما: ما ذكره الإمام الغزالي ومحصوله: منع كون وجود الواجب على تقدير زيادته وقيامه بالماهيّات محتاجاً إلى فاعل مؤثر بناء على أنّه أزلي، والأزلي لا يحتاج إلى فاعل مؤثر، فإن عَنوا بالمُمكن والمعلول أنّ له علّة فاعليّة فليس كذلك[641]، فإن عَنوا غيره فهو مُسلّم ولا استحالة فيه، إذ الدليل لم يدل إلّا على قطع تسلسل العلل، وقطعه يحصل بحقيقة موجودة يكون وجودها زائداً على ذاته. ثمّ قال، **فإن قُلتَ**: فتكون الماهية سبباً للوجود الذي هو تابع له.

---

[636] (قبل الوجود): أثبتها من (B)(C).
[637] **ينظر**: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات: ص129.
[638] (لشيء فلا يجوز أن تكون سبباً): ساقطة من المتن وكُتبت في الهامش، من (B).
[639] (ثمّ): أثبتها من (C).
[640] (فكلّا): أثبتها من (C).
[641] (فليس كذلك) في (B)(C): فلا نُسلّم ذلك.

قلنا: الماهيّة في الأشياء الحادثة لا تكون سبباً للوجود، فكيف في القديم؟ إن عَنوا بالسبب الفاعل له، وإن عَنوا به وجهاً آخر - وهو أنّه لا يستغني عنه - فليكن كذلك ولا استحالة فيه، وإنّما الاستحالة في تسلسل العلّل، فإذا انقطع فقد اندفعت الاستحالة وما عدا ذلك لم تعرف استحالته، فلابُدَّ من برهان على استحالته[642].

وأنت قد عرفت مِمّا قدمناه في المباحث السالفة[643] أنّ كلّ وصف فهو في نفسه مع قطع النظر عن غيره لا استقلال[644] له، وكلّ ما كان كذلك كان طرفا حصوله ولا حصوله بالنظر إليه على السواء فيحتاج إلى فاعل يحصله ضرورة سواء كان قديماً أو حادثاً.

فإن قُلتَ: الوجود أمر اعتباري لا تحقّق له في الأعيان حتى يكون طرفا حصوله ولا حصوله متساويين نظراً إلى ذاته فيحتاج إلى الفاعل.

قلتُ: هو وإن لم يحتج في وجوده إلى الفاعل؛ لعدميّته، لكنّ حصوله للماهيّة واتصاف الماهيّة به ليس بحيث يستغني عمّا يحصله لا على معنى أن يجعل الاتصاف موجوداً بَل على معنى أن تجعل الماهيّة متّصفة بالوجود.

فإن قُلتَ: إذا اتصفت الماهيّة بالوجود بعد أن لم تكن متصفة به احتاجت في ذلك الاتصاف إلى فاعل، يجعلها متّصفة به، وأمّا إذا لم تزل متّصفة به فلا نُسلِّم الاحتياج إلى فاعل بَل تكفي فيه الصفة والموصوف[645].

قلتُ: نحن نعلم بالضرورة أنّ اتصاف الشيء بالشيء وإن لم يكن موجوداً وحادثاً بعد أن لم يكن، لابُدَّ فيه من أمر يجعل الذات الموصوفة مُتّصفة بالصفة هو إمّا ذات الموصوف أو غيره،

---

[642] **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص99.
[643] في (B)(C): السابقة.
[644] في (C): اشتغال.
[645] (بَل تكفي فيه الصفة والموصوف): ساقطة من (B)(C).

ومنعه[646] يُعدّ مكابرة. وقوله: الدليل لم يدلّ إلّا على قطع تسلسل العلل، وقطعه يحصل بحقيقة موجودة يكون وجوده زائداً عليها.

قلنا: هم لا يدّعون أنّ برهان قطع التسلسل يدلّ على عدم زيادة الوجود بَل يثبتونه بنظرتين بعد إثبات مقطع للسلسلة بأن يقال: لابُدَّ أن يكون وجود ذلك المقطع عين ماهيّته وإلّا لاحتاج إلى علّة موجبة للاتصاف هي إمّا الذات فتتقدّم على وجودها بالوجود أو غيرها فلا تكون مقطعاً للسلسلة.

وقوله: الماهيّة في الأشياء الحادثة لا تكون سبباً للوجود، فكيف في القديم؟ إن عَنوا بالسبب الفاعل.

قلنا: الأشياء الحادثة يستند وجودها إلى مَبدأ قديم بخلاف المَبدأ الأول فإنّ وجوده لا يجوّز استناده إلى غيره، وإلّا لم يكن مَبدأ أوّل، فتعين استناده إلى ذاته على تقدير زيادته، على أنّهم لا يجزمون باستناده إلى ذاته حتى يقال لهم ذلك، بَل يُورِدُون ذلك على سبيل الترديد والاحتمال؛ لإبطاله.

ثمَّ قال الإمام الغزالي[647] إلزاماً لهم: الوجود بلا ماهيّة وحقيقة غير معقول، وكما لا نعقل عدماً مرسلاً إلّا بالإضافة إلى موجود يقدّر عدمه، فلا نعقل وجوداً مرسلاً إلّا بالإضافة[648] إلى حقيقة معيّنة، لا سيّما إذا تعيّن ذاتاً واحدة، فكيف يتعين واحداً متميّزاً عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له؟ فإنّ نفي الماهية نفي للحقيقة، وإذا نفي حقيقة الموجود لم يعقل الوجود، والدليل أنّه لو كان هذا معقولاً لجاز أن يكون في المعلولات وجود لا حقيقة له يشارك الأول في كونه وجوداً[649] لا حقيقة له، ويباينه في أنّ له علّة، والأول لا علّة له، وهل له سبب إلّا أنّه غير معقول في نفسه؟ وما لا يعقل

---

[646] (ومنعه): أثبتها من (B)(C).
[647] (الإمام الغزالي): أثبتها من (C).
[648] في (B)(C): بالقياس.
[649] (وجوداً): ساقطة من (B)(C).

في نفسه فبأن تنفى علّته لا يصير معقولاً! وما يعقل، فبأن تقدّر له علّة فلا يخرج عن كونه معقولاً[650].

وفيه بحث؛ لأنّ ما لا يعقل إلّا مضافاً إلى شيء آخر هو الوجود المطلق وخصّصه العارض للوجودات الخاصة، فإنّ ملاحظة العقل إيّاه بحيث لا يلاحظ معه شيئاً آخر ولو بوجه إجمالي، مُمتنعة.

وأمّا الوجود الخاص الواجبي: الذي هو نفس حقيقة الواجب عندهم ومخالفه بالحقيقة عندهم لسائر الوجودات الخاصة ومعروضه للوجود المطلق فلا نُسلِّم أنّه لا يعقل إلّا مضافاً إلى شيء آخر هو حقيقة وماهيّة بَل هو عين الحقيقة الواجبيّة، وكيف يحكم بأنّه لا يعقل إلّا مضافاً إلى حقيقة وماهيّة مع كونه غير معقول[651] لنا بكنهه؟ بَل بعوارض إضافية أو سلبيّة وكون الوجود المطلق الذي هو عارضه غير معقول إلّا بالإضافة إلى شيء لا يستلزم كون معروضه كذلك، والوجود المطلق العارض بوجوده الخاص وإن لم يعقل إلّا مضافاً إلى ماهيّة وحقيقة، لكنّه لا يستدعي أن يضاف إلى ماهيّة لا يكون وجوداً خاصاً بَل يستدعي أمراً موجوداً فقط سواء كان وجوداً خاصاً موجوداً بنفسه كما في الواجب أو ماهيّة معروضة للوجود الخاص كما في المُمكنات، ولا يلزم من كون الوجود الخاص الواجبي موجوداً بنفسه وغير عارض لماهيّة كون الوجود الخاص المُمكن كذلك؛ لأنّهما حقيقتان مختلفتان فلا يلزم اشتراكهما في الأحكام، ولكونه مخالفاً بذاته المخصوصة لسائر الماهيات المُمكنة ووجوداتها يتميّز عنها بذاته المخصوصة لا بالعرض[652] كما في العوارض المشتركة بالحقيقة، وليس المراد أنّه لا ذات ولا حقيقة له أصلاً لِئلّا يتصوّر تميّزه عن غيره، بَل المراد أنّ وجوده الخاص موجود بنفسه وهو حقيقته المخصوصة وبه يتعيّن ويتميّز عن جميع ما عداه بخلاف وجودات المُمكنات فإنّها ليست موجودة في الخارج، بَل هي ممتنعة الوجود في الخارج وتابعة للماهيات عارضة لها بحسب نفس الأمر.

---

[650] **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص99.

[651] في (B)(C): معلوم.

[652] في (B): المعروض.

قوله: والدليل عليه أنّ هذا لو كان معقولاً لجاز أن يكون في المعقولات أيضاً وجود لا حقيقة له.

قلنا: يجوز أن يكون عدم كونه في المعلولات؛ لأنّ الوجود الغير المضاف إلى الماهيّة يكون موجوداً بنفسه، فلا يكون معلولاً لا لكونه غير معقول، وبعض المتأخرين من فلاسفة الإسلام اخترع من نفسه[653] في إثبات أنّ واجب الوجود لا يفصله الذهن إلى ماهيّته ووجود مسلكاً آخر تقريره: أنّ الواجب لذاته لو انقسم في الذهن إلى ماهيّة ووجود، لكان له ماهيّة كليّة وإذا كان له ماهيّة كليّة، أمْكن وجود جزئي آخر لذاتها وراء ما وقع من الجزئي، إذ لو لم يمكن لكان إمّا أن يمتنع لذاته أو يجب لذاته لا سبيل إلى الامتناع، وإلّا لكان الجزئي الواقع المشارك له في ذاته مُمتنعاً أيضاً باعتبار ماهيّته، فيكون الواجب لذاته مُمتنعاً[654] لذاته، هذا خُلْف. ولا سبيل إلى الوجوب أيضاً وإلّا لوقع الجزئي الذي فرضناه وراء ما وقع، هذا خُلْف[655]، وإذا كان ما لم يقع من جزئياتها مُمكناً لنفس الماهيّة فما وقع يجب أن يكون مُمكناً أيضاً باعتبار ماهيّته فيكون واجب الوجود لذاته هو بعينه مُمكن الوجود باعتبار ماهيّته، ولا شك في استحالته، فإذن إن كان في الوجود واجب فليس له ماهيّة وراء الوجود بحيث يفصله العقل إلى أمرين فهو الوجود البحت الذي لا يشوبه شيء أصلاً، وهذا المسلك أيضاً مردود.

ولقائل أن يقول: لا نُسلِّم أنّ الواجب لو انقسم في الذهن إلى ماهيّة ووجود لكان له ماهيّة كليّة، ولِمَ لا يجوز أن يكون انقسامه في العقل إلى وجود وإلى أمر خاص في نفسه لا يقبل التعدّد بوجه أصلاً متميّز عن ذاته[656] المخصوصة من غير أن يكون قابلاً للاشتراك بين الجزئيات؟ وأيضاً فإنّ الذي أبطل به أن يكون له ماهيّة وراء الوجود في الذهن هو بعينه يبطل أن تكون ماهيّته

---

[653] (من نفسه): ساقطة من (B)(C).
[654] (أيضاً باعتبار ماهيّته فيكون الواجب لذاته مُمتنعاً): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).
[655] (ولا سبيل إلى الوجوب أيضاً وإلّا لوقع الجزئي الذي فرضناه وراء ما وقع هذا خلف): ساقطة من (B)، وكُتبت في الحاشية، من (C).
[656] في (B)(C): غيره بذاته.

هي الوجود لا غير؛ لأنّ الوجود[657] أيضاً كلي فله جزئيات لو وجب ما وقع منها لأمكن[658] مالم يقع، فكان الواجب الواقع مُمكناً أيضاً لمشاركته للباقي في الماهيّة وذلك محال، **وَرُدَّ** هذا الأخير بأنّ الوجود الواجبي لا يتصوّر له في الذهن جزئيات بخلاف الماهيّة المفروضة للوجود في الذهن.

أمّا الأول**:** فلأنّ تكثّر جزئيات الماهيّة ليس إلّا لانضمام عرضيات توجب التكثّر، فالوجود الواجبي وجود صرف غير مخالط لشيء أصلاً[659]، فلا ينضم إليه مميّز يقتضي تكثّر الجزئيات. وأما الثاني**:** فلأنّ كلّ ما فصّله الذهن إلى وجود وماهيّة فهو ليس مِمّا لا يقبل العرضي ولا هو مانع للشركة، بدليل أنّه لابُدَّ وأن يكون واقعاً تحت مقولة من المقولات، لِما عُرِفَ من الحصر فيها وما من مقولة منها إلّا وشوهد لها جزئيات أو عُلِمَ ذلك بالاستدلال، وفيه نظر؛ لأنّه إن أراد أنّ كلّ ما يفصله الذهن إلى وجود وماهيّة كليّة فهو غير مانع للشركة فمُسلّم، ولكنّه لا يفيد المطلوب أعني عدم زيادة الوجود على الماهيّة في الواجب؛ لجواز أن لا يفصله الذهن إلى ماهيّةٍ كليّةٍ ووجودٍ لكنّه بفصله الذهن إلى هويّة شخصيّة ووجود، ولا يكون لتلك الهويّة الشخصيّة ماهيّة كليّة بَل تكون هويّة ممتازة بذاتها عمّا عداها، ومانعة عن وقوع الشركة فيها من غير اعتبار تعين زائد على ماهيّة كإفراد الشخص، وإن أراد أنّ كلّ ما يفصله الذهن إلى وجود ومعروضه فهو غير مانع من الشركة فمَمنوع. واندراجه تحت مقولة من المقولات غير مُسلّم، وما ذُكِر من وجوه الحصر منها فليس بتام على ما عرفت في موضعه، وأيضاً الحصر إنّما دلّ على انحصار الماهيّات المُمكنة في تلك المقولات، ولا نُسلِّم أنّ العقل إذا فصل الوجود عن الماهيّة كانت الماهيّة مُمكنة حتى يلزم اندراجها في شيء من تلك المقولات.

---

[657] (لا غير لأنّ الوجود): أثبتها من (B)(C).
[658] (لا يكون): أثبتها من (C).
[659] (أصلاً): أثبتها من (B)(C).

الْفَصْلُ الْثَّانِي عَشَر

فِيْ تَعْجِيْزِهِمْ عَنْ بَيَانِ أَنَّ الْأَوَّلَ لَيْسَ بِجِسْمٍ

والذي عوّل عليه الحكماء في نفي الجسميّة عنه تعالى وجهان:

الوجه الأوّل: أنّ كلّ جسم متكثّر بالقسمة الكميّة إلى أجزاء متشابهة، وبالقسمة المعنويّة إلى هيولى وصورة، وواجب الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بِالكَم، فلا شيء من الجسم بواجب الوجود وينعكس إلى قولنا: لا شيء مِمّا هو واجب الوجود بجسم وهو المطلوب. أمّا أنّ كلّ جسم متكثّر بالقسمة الكميّة إلى أجزاء متشابهة فظاهر، وأمّا أنّه متكثّر بالقسمة المعنويّة إلى هيولى وصورة فلما مرّ في استدلالهم على قدم العالم، وأمّا أنّ واجب الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بِالكَم فإنّ الشيء المُنقسم بالمعنى أو بِالكَم إنّما يجب بما هو جزء له والجزء غير الكلّ، فالشيء المُنقسم يجب بما هو غيره، فلا يكون واجباً لذاته بَل مُمكناً يكون وجوبه بالغير.

وجوابه: أنّا لا نُسلِّم أنّه مُنقسم بالقسمة المعنويّة إلى هيولى وصورة، وما ذكر من الدليل عليه فقد عرفت فساده فيما سبق، بَل هو أمر بسيط في نفس الأمر، كما هو عند الحسّ غير مركّب لا من الهيولى والصورة، ولا من الأجزاء التي لا تتجزّأ كما قال به عظيمهم أفلاطون، والانقسام بحسب[660] الكَم إلى أجزاء مقداريّة ليس انقساماً بالفعل بَل بالقوّة فقط؛ لأنّ الجسم البسيط مُتصل واحد عندهم لا انقسام فيه بالفعل إلى أجزاء مقداريّة بَل بالقوّة فقط، فلا يكون الجسم البسيط بحسب هذا الانقسام واجباً بالجزء؛ لأنّ الجزء ليس بموجود معه، وأيضاً لا نُسلِّم أنّ الشيء المُنقسم لو[661] كان واجباً لجزئه لا يكون واجباً بذاته بَل مُمكناً، وإنّما يكون كذلك لو لم تكن أجزاؤه واجبة فإنّها إذا كانت أجزاؤه واجبة وكان وجوده لا يتوقّف إلّا على أجزائه فهو بالنظر إلى ذاته يستحق الوجود فيكون واجب الوجود، وقد يدفع هذا الأخير بأنّ كلّ واحد من الجزئين لا شكّ أنّه غير الذات وأنّ الذات محتاجة إليه فتكون الذات في نفسها وفي تقرّرها محتاجة إلى غيرها، فلا تكون الذات بدون

---

[660] (بحسب): ساقطة من (B)(C).

[661] في (B)(C): إذا.

الغير غير كافية في وجودها، كيف وهي بدون الغير الذي هو جزؤها غير متحصّلة في نفسها؟ فكيف تكون كافية في وجودها؟ وبأنّ أحد جزئيه إن لم يقم بالآخر لم يكن المركّب منهما واحداً وحدة حقيقية بَل يكون كالإنسان الموضوع بجنب الحجر وهذا ضروري، وإن قام به كان أحد جزئيه أعني القائم بالآخر مُمكِناً؛ لاحتياجه إلى ذلك الآخر فلا يكون المُركب منهما واجباً بَل الواجب هو الجزء الآخر فقط. وقد[662] يناقش في المقدّمة القائلة: بأنّ أحد جزئيه إن لم يقم[663] بالآخر لا يكون المركّب منهما واحداً حقيقياً، ونمنع ضروريّته بأنّ أجزائه إن[664] كانت مُمكنة يلزم الخلف وإلّا فإن كان كلّ منها واجباً يلزم تعدّد الواجب، وقد تبيّن بطلانه أو بعضها فهو الواجب، والباقي معلول، ويردّ عليه أنّ تعدّد الواجب لم يثبت بطلانه بما ذكروه من الدليل، فلا يندفع الإلزام عنهم بهذا الوجه.

الوجه الثاني: أنّ كلّ جسم وإن لم يلزم أن يوجد جسم آخر من نوعه باعتبار ماهيّته إذ من الأجسام ما ليس له نوع متعدّد الأشخاص كأجرام الأفلاك، فإنّ حقيقة كلّ منها مخالفة لحقيقة الآخر، لكنّ الامتدادات الجسمانيّة التي هي أجزاء الأجسام متشاركة في الطبيعة النوعيّة؛ لأنّ الامتداد الجسماني طبيعة نوعيّة محصّلة، وكلّ امتداد جسماني[665] يوجد شيء آخر من نوعه، وكلّ ما يوجد شيء آخر من نوعه فهو معلول؛ لأنّ الطبيعة المتعدّدة في الخارج تكون معلولة؛ لأنّ تعدّدها في الخارج لا يكون لذاتها بَل لغيرها، وكلّ جسم معلول؛ لأنّ كون الجزء معلولاً يستلزم كون الكلّ معلولاً، ولا شيء من المعلول بواجب الوجود.

وجوابه أنّا لا نُسلِّم أنّ الامتداد الجسماني طبيعة نوعيّة، ولِمَ لا يجوز أن يكون الامتداد الجسماني في بعض الأجسام مخالفاً بالحقيقة لسائر الامتدادات الجسمانيّة ومطلق الامتداد الجسماني يكون جنساً أو عرضاً عاماً بالقياس إليها لا نوعاً؟ فإنّهم لم يذكروا لبيان كونه طبيعة نوعيّة شيئاً يعتدّ به. وما ذكره الشيخ من أنّ طبيعة الامتداد الجسماني لجميع الأجسام طبيعة نوعيّة[666]؛ لأنّ

---

[662] (وقد): أثبتها من (B)(C).
[663] في (C): يعمّ.
[664] في (C): إذا.
[665] (طبيعة نوعيّة محصّلة وكلّ امتداد جسماني): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).
[666] **ينظر**: ابن سينا، كتاب الشفاء: (62/1).

جسميّته إذا خالفت جسميّة أخرى كان ذلك لأجل أنّ هذه حارة وتلك باردة، أو هذه لها طبيعة عنصريّة وتلك لها طبيعة فلكية، وهي أمور تلحق الجسميّة من خارج فإنّ الجسميّة أمر موجود في الخارج، والطبيعة الفلكية موجود آخر قد انضاف.

هذه الطبيعة في الخارج إلى الطبيعة الجسميّة الممتازة عنها في الوجود بخلاف المقدار الذي هو في نفسه ليس[667] شيئاً محصّلاً ما لم يتنوّع بأن يكون خطاً أوسطها إذ ليس المقداريّة موجوداً والخطية موجوداً[668] آخر بَل الخطية نفسها هي المقداريّة المحمولة عليها، فالجسميّة مع كلّ شيء يفرض شيء متقرّر هو جسميّة فقط من غير زيادة، وأمّا المقدار فليس مقداراً فقط بَل لابُدَّ من فصول حتى توجد ذاتاً متقرّرة إمّا خطا أوسطها أو جسماً تعليميّاً، وكلّ ما كان اختلافه بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعيّة فغير تام؛ لأنّا لا نُسلِّم أنّ الجسميّة مع كلّ شيء يفرض شيء متقرّر هو جسميّة فقط، لِمَ لا يجوز أن تكون الطبيعة الجسميّة أمراً مبهماً كالمقدار لا يتصوّر وجودها إلّا بأن ينضمّ إليها فصول مقوّمة لها، وبعد تنوّعها بها ينضمّ إليها أمور خارجيّة عنها؟ وما ذكره من الاختلافات بالأمور الخارجية مُسلّم، ولكن انحصار اختلافها فيه مَمنوع، وأيضاً لِمَ لا يجوز أن تكون طبائع متخالفة غير متشاركة في ذاتي ويكون امتياز بعضها عن بعض آخر بذواتها لا بالفصول، والاختلاف بالخارجيات يكون تابعاً لاختلاف حقائقها؟

فإن قُلتَ: هَبْ أنّ ما ذكر من الدليلين على انتفاء الجسميّة عنه تعالى غير تام، لكن البرهان قد دلّ على كون الواجب مقطعاً[669] لسلسلة المُمكنات وعلّة فاعليّة لها، والجسم لا يجوز أن يكون فاعلاً لها؛ لأنّ الجسم وما يحل فيه من الأعراض إنّما يؤثر في قابلٍ له وضع مخصوص بالنسبة إليه، فإنّ النار لا تُسخِّن أيّ شيء اتفق، بَل ما كان ملاقياً لجرمها[670]، أو كان له وضع خاص بالنسبة إليها، وكذلك الشمس لا تُضيء كلّ شيء بَل ما كان مُقابلاً[671] لجرمها، وهذه المقدّمة أعني

---

[667] (ليس): أثبتها من (B)(C).
[668] (والخطية موجوداً): أثبتها من (B)(C).
[669] في (B): مطلقاً.
[670] في (B): بجزئها.
[671] في (C): مُلاقيا.

عدم تأثير الجسم وما يحلّ فيه إلّا في قابلٍ له وضع بالنسبة إليه ضروريّة، وما ذكر من الأمثلة الجزئية إنّما هو للتنبيه عليها باستقراء الأجسام وأحوالها في تأثيراتها، والمعلولات قبل وجودها لا وضع لها بالنسبة إلى جسم يفرض فاعلاً فيها، إذ ما لا وجود له لا وضع له ضرورة فلا يكون الواجب جسماً؛ لأنّ الواجب لابُدَّ وأن يكون علّة مُستقلّة لمعلول أول من سلسلة المُمكنات حتى ينقطع التسلسل به، كما مرّ من البرهان.

قلتُ: لا نُسلِّم أنّ الجسم وما يحلّ فيه من الأعراض لا يؤثر إلّا في قابل له وضع مخصوص بالنسبة إليه، ودعوى الضرورة غير مسموعة، وما ذكر من استقراء أحوال الأجسام في تأثيراتها تجربة ناقصة غير شاملة، فلا يكون حجّة على[672] قاعدة كليّة.

[672] (حجّة على): أثبتها من (B)(C).

الْفَصْلُ الثَّالِثَ عَشَر

فِيْ تَعْجِيْزِهِمْ عَنْ الْقَوْلِ: بِأَنَّ الْأَوَّلَ يَعْلَمُ غَيْرَهُ بِنَوْعٍ كُلِّيٍّ

ولهم فيه مَسالك:

المسلك الأول: أنّه تعالى مجرّد عن المادة ولواحقها قائم بنفسه، وكلّ مجرّد كذلك يصح أن يكون معقولاً، وكلّ ما يصح أن يكون معقولاً يصح أن يكون عاقلاً إذا كان مجرّداً قائماً بنفسه، أمّا أنّه تعالى مجرّد عن المادة ولواحقها فلما ثبت من أنّه تعالى ليس بجسم ولا جسماني، وأمّا أنّ كلّ مجرّد كذلك يصح أن يكون معقولاً فلأنّ ذاته منزّهة عن العوارض الجزئية اللاحقة للشيء بسبب المادة في الوجود الخارجي المقتضية للانقسام إلى الأجزاء المتباينة[673] في الوضع، وهي المانعة من التعقّل، فإذا كان مجرّداً عنها لم يكن فيه مانع من كونه معقولاً بَل يكون في نفسه صالحاً لأن يعقل من غير احتياج إلى عمل يعمل به حتى يصير معقولاً، فإن لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل، وأمّا أنّ كلّ ما يصح أن يكون معقولاً يصح أن يكون عاقلاً إذا كان مجرّداً قائماً بنفسه فإنّ كلّ ما يصح أن يكون معقولاً يصح أن يكون معقولاً مع غيره، وكلّ ما يصح أن يكون معقولاً مع غيره يصح أن يكون عاقلاً إذا كان مجرّداً قائماً بنفسه.

أمّا الصغرى: فلأنّ كلّ ما يصح أن يعقل فتعقّله يمتنع أن ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الأمور العامة، والحكم على شيء بشيء يقتضي تصوّرهما معاً، فَإذن كلّ ما يصح أن يعقل يصح تعقّله مع غيره في الجملة.

وأمّا الكبرى: فلأنّ كلّ ما يصح أن يكون معقولاً مع غيره يصح أن يكون مقارناً لمعقول آخر؛ لأنّ الشيء إذا كان معقولاً مع غيره كانا معاً حالين في القوّة العاقلة فيكون مقارناً له مقارنة أحد الحالين للآخر وكلّ ما يَصحّ أن يكون مقارناً لغيره من المعقولات يصحّ أن يكون عاقلاً إذا كان مجرّداً قائماً بنفسه لأنّ كلّ ما يصح أن يكون مقارناً لغيره فإنّه إذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته

---

[673] في (C): المتناهية.

يصح مقارنته لذلك الغير؛ لأنّ صحّة المقارنة المطلقة لا تتوقّف على المقارنة في العقل، إذ هي استعداد المقارنة المطلقة[674]، واستعداد المقارنة المطلقة متقدّم على المقارنة المطلقة، وهي متقدّمة على المقارنة في العقل؛ لأنّ الأعمّ[675] مُتقدّم على الأخص، والمُتقدّم على المُقدّم على الشيء مُقدّم على ذلك الشيء، فصحة المقارنة المطلقة مُتقدّمة على المقارنة في العقل، فلو توقّفت عليها يلزم الدور، فإذن صحّة المقارنة المطلقة غير متوقّفة على المقارنة في العقل، فإذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته تكون صحة المقارنة المطلقة ثابتة له، وهي حينئذ لا تمكن إلّا بأن يحصل فيه المعقول حصول الحال في المَحلِ، وذلك لأنّ إذا كان قائم الذات امتنع أن تكون مقارنته للغير لحلوله فيه وحلولهما في ثالث، والمقارنة المطلقة[676] مُنحصر في هذه الثلاثة، فإذا امتنع اثنتان منها تعيّن أن تكون الصحّة بالنسبة إلى الثالثة، وهي صحة مقارنته للمعقول الآخر مقارنة المَحلّ للمُحال، فثبت أنّ كلّ ما يصح أن يعقل فإذا وجد في الخارج وكان مجرّداً قائماً بنفسه يصح أن يقارنه معقول آخر مقارنة الحال للمَحل، وكلّ ما كان كذلك يصح أن يكون عاقلاً لذلك الغير، إذ لا معنى لتعقّل ذلك الغير إلّا مقارنة ذلك الغير للموجود المجرّد القائم بالذات مقارنة الحال للمَحلّ، فكلّ مجرّد يصح أن يكون عاقلاً لغيره، وإذا صح أن يكون عاقلاً له كان عقله له حاصلاً بالفعل؛ لأنّ التغيّر والحدوث من توابع المادة كما عرفت.

وجوابه أنّا لا نُسلِّم أنّ كلّ مجرّد يصح أن يكون معقولاً، وما ذكر لبيانه من أنّه لا مانع من التعقّل إلّا المادة ولواحقها وهي منفيّة عن المجرّد ففي محلّ المنع، ولِمَ لا يجوز أن يكون للتعقّل مانع آخر سوى العوارض الجزئيّة اللاحقة بسبب المادة[677]؟ وما الدليل على انحصار المانع فيها؟ ولئن سلّمنا ذلك لكن لا نُسلِّم أنّ كلّ ما يصح أن يكون معقولاً مع غيره يصح أن يكون عاقلاً إذا كان قائماً بنفسه، وما ذكر في بيانه غير تام؛ لأنّ انتفاء توقّف صحّة المقارنة المطلقة على المقارنة في

---

[674] (لا تتوقف على المقارنة في العقل إذ هي استعداد المقارنة المطلقة): أثبتها من (B)(C).

[675] (متقدّمة على المقارنة في العقل لأنّ الأعمّ): ساقطة من (B).

[676] (المطلقة): ساقطة من (B)(C).

[677] (ففي محلّ المنع ولم لا يجوز أن يكون للتعقّل مانع أخر سوى العوارض الجزئيّة اللاحقة بسبب المادة): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (C).

العقل لا يستلزم صحّة كونه مقارناً لغيره إذا وجد في الخارج قائماً بذاته؛ لجواز أن يكون وجوده العقلي شرطاً لصحة المقارنة فأنّ ماهيّة المجرّد وإن كانت متحدة في الذهن والخارج إلّا أنّ الوجود الذهني والخارجي متخالفان، فيجوز أن يكون الوجود الذهني شرطاً لصحة المقارنة فلا تصح المقارنة بينهما، إلّا إذا كان المجرّد موجوداً في الخارج قائماً بذاته لانتفاء شرطها.

فإن قُلتَ: لو كان الوجود العقلي شرطاً لصحة المقارنة المطلقة لزم الدور أيضاً؛ لأنّ كلّ ما هو شرط لصحة المقارنة فهو شرط لوجودها، فلو كان الوجود العقلي شرطاً لصحة المقارنة المطلقة كان شرطاً لوجودها أيضاً، والوجود العقلي أخص من مطلق المقارنة إذ هو مقارنة المَعقول للعاقل، واشتراط المطلق[678] بالشيء يستلزم اشتراط المقيّد[679] به، فيكون الوجود العقلي الذي هو المقارنة المخصوصة مشروطاً بنفسه، وإذا لم يجز كون وجود المجرّد في العقل شرطاً لصحة المقارنة المطلقة بينه وبين غيره مطلقاً جازت المقارنة إذا كان المجرّد موجوداً في الخارج.

قلتُ: ليس المُراد بكون الوجود العقلي شرطاً لصحة المقارنة المطلقة أن يكون الوجود العقلي شرطاً لكلّ ما يطلق عليه المقارنة بالنسبة إلى المجرّد، سواء كانت تلك المقارنة مع العاقل أو المعقول حتى يرد ما ذكر، بَل المراد أنّ المقارنة المطلقة بين المجرّد والمعقول الآخر الذي اجتمع معه في العاقل مشروطة بوجود المجرّد في العقل، ولا يلزم من اشتراط المقارنة المطلقة بين المجرّد والمعقول المذكور بوجود المجرّد في العقل اشتراط المقارنة بين المجرّد والعاقل بذلك حتى يلزم اشتراط الشيء بنفسه، وأيضاً لو صحّ ما ذكر لأمْكن صيرورة الجوهر عرضاً لقيام ما ذُكِر من[680] الدليل المذكور بعينه صار فيها بأن يقال: إذا تعقلنا ماهيّة الجوهر فلا شك في حصول ماهيّته في العقل، فتكون ماهيّته الموجودة بالوجود العقلي قائمة بالموضوع، لا جائز أن يكون وجوده العقلي شرطاً لوجوده في الموضوع؛ لأنّ وجوده العقلي نفس وجوده في الموضوع، فصحّ الحصول في الموضوع للماهيّة مطلقاً، فصحّ على الذات الخارجية الجوهريّة أن تنطبع بعد كونها

---

[678] في (B)(C): الأعمّ.

[679] في (B)(C): الأخص.

[680] (لقيام ما ذكر من): أثبتها من (B)(C).

قائمة بنفسها في مَحلّ هو الذهن، فيصحّ انقلابها من الجوهريّة إلى العرضيّة، فما اعتذر به فاسد[681]، والتحقيق أنّ يقال: الوجود قسمان[682]:

- قسم يترتّب عليه الآثار ويظهر منه الأحكام، وهذا الوجود يُسمّى وجوداً[683] خارجيّاً وعينيّاً وأصيلاً.
- وقسم لا يترتّب عليه تلك[684] الآثار والأحكام، وهو يُسمّى وجوداً ذهنيّاً وظليّاً وغير أصيل.

وهما متمايزان بالحقيقة، والوجود الظلّي، لكونه لا يحصل إلّا في المدرك؛ يستلزم المقارنة المخصوصة أعني مقارنة الحال للمَحل لا أنّه نفس تلك المقارنة أو نوع مندرج تحتها اندراج النوع في الجنس بَل المقارنة لازمة خارجة له، فلا يلزم من اشتراط المقارنة به اشتراط الشيء بنفسه، أو لا يرى[685] أنّ العرضي المُختص بشيء مشروط بذلك الشيء دونه، هذا ولو سُلِّم أنّه لا يجوز أن يكون وجوده العقلي شرطاً لصحّة المقارنة المُطلقة لكن لا يلزم من عدم توقّف صحّة المقارنة المُطلقة على الوجود الذهني صحتها بدونه؛ لجواز أن لا تتوقّف عليه ولا تنفك عنه فإنّ العلّة غير مشروطة بالمعلول ولا متوقّفة عليه مع أنّها لا تنفك عنه أصلاً، والشيخ بعدما أورَد الاعتراض على الحُجّة المذكورة بأنّه يجوز أن يمكن مقارنة المجرّد للمعقول عند كون ذلك المُجرّد في العقل، ولا يمكن عند حصوله في الخارج؛ لانتفاء شرط أو وجود مانع.

أجابَ بأنّ استعداد مقارنة المجرّد للمعقول[686] إن كان لازماً لماهيّة المجرّد مطلقاً سواء كانت في الذهن أو في الخارج سقط الشكّ بالكلية، إذ يمكن حينئذ مقارنة المجرّد للمعقول إذا كان ذلك المجرّد في الخارج وإن لم يكن لازماً لها مطلقاً بَل إنّما يحصل لها استعداد المقارنة عند

---

[681] (فما اعتذر به فاسد): ساقطة من (B)(C).
[682] في (C): على قسمين.
[683] (وجوداً): ساقطة من (B)(C).
[684] (تلك) في (B)(C): ما ذُكر من.
[685] (أو لا يرى): ساقطة من (B)(C).
[686] (عند كون ذلك المُجرّد في العقل ولا يمكن عند حصوله في الخارج وأمّا لعدم انتفاء شرط أو وجود مانع، أجاب بأنّ استعداد مقارنة المجرّد للمعقول): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

حصولها في القوّة العاقلة، وحينئذ إمّا أن يكون حصول الاستعداد مع المقارنة أو بعدها أو قبلها[687]. والأوّلان باطلان لوجوب تقدّم استعداد الشيء على حصوله، فإنّه لا يُمكن[688] أن تحصل صفة لشيء ويكون استعداد حصولها معها، وامتناع حصول صفة لموصوف غير مُستعدّ لحصولها، فتعين الثالث وهو أن يكون استعداد مقارنة المجرّد للمعقول عند كون ذلك المجرّد في العقل حاصلاً قبل المقارنة، فيكون الاستعداد لنفس ماهيّة المجرّد؛ لأنّ ماهيّة المجرّد عند كونها في العقل قبل المقارنة معقولة، والماهيّة المعقولة مجرّدة عن جميع اللواحق الغريبة فلا يكون هناك شيء غير الماهيّة يفيد الاستعداد، وفيه نظر؛ لأنّ الماهيّة المعقولة[689] وإن كانت مجرّدة عن اللواحق الخارجية إلّا أنّها غير مجرّدة عن اللواحق مطلقاً فإنّها لاشك في كونها ملحوقة للوجود الذهني، فيجوز أن يكون ذلك شرطاً للاستعداد فلا يحصل الاستعداد عند كونها في الخارج، ثمّ إنّ هذه الحُجّة أعني المسلك الأول لإثبات كون المَبدأ الأول عالماً بغيره على تقدير صحّته ينتج أنّ الواجب لذاته يعقل الأشياء بحصول صورها فيه، وهذه النتيجة باطلة عند جمهور الفلاسفة، فما هو نتيجة هذه الحُجّة يمنعون صحّتها ويعترفون بفسادها وما يرومون إثباته بها فهي غير منتجة له، إلّا أن كلام الشيخ في كتاب الإشارات يدلّ على أنّ علمه تعالى بالأشياء بحصول صورها فيه، فهذه الحُجّة على تقدير تمامها، لا تصلح من الفلاسفة إلّا له[690].

وقد يجاب عن هذا المسلك بوجوه أُخر غير ما ذكرنا كمنع صحّة التعقّل بصحّة المقارنة وغير ذلك إلّا أنّ استيعاب الكلام في ذلك بعد حصول الغرض مِمّا لا يليق بالكتب المبنيّة على الاختصار.

المسلك الثاني: أنّه تعالى مجرّد قائم بذاته لِما سبق[691]، وكلّ مجرّد قائم بذاته فإنّ ذاته المجرّدة القائمة بذاته حاضرة له غير غائبة عنه، وكلّ ما كان ذاته المجرّدة القائمة بذاته حاضرة له

---

[687] **ينظر**: ابن سينا، كتاب الشفاء: (1/128-129).

[688] (لا يُمكن) في (B)(C): يمتنع.

[689] (المعقولة): أثبتها من (B)(C).

[690] **ينظر**: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات: ص165.

[691] (لِما سبق): أثبتها من (B)(C).

لابُدَّ أن تعقل ذاته؛ لأنّ التعقّل ليس إلّا حضور الماهيّة المجرّدة للأمر المُجرّد القائم بذاته، فثبت أنّه تعالى لابُدَّ أن يعقل ذاته وذاته علّة لِما عداه، والعلم بالعلّة يُوجب العلم بالمعلول؛ فيكون عالماً بغيره من المعلولات. وقد يقرّر بوجه آخر وهو أنّه إذا علم ذاته، وذاته مَبدأ لغيره فلابُدَّ وإن يعلم أنّ ذاته مَبدأ لغيره، ومتى علمَ أنّ ذاته مَبدأ لغيره فلابُدَّ وأن يعلم غيره؛ لأنّ العلم بإضافة أمر إلى آخر يستلزم العلم بكلّ واحد من المضافين ثمّ إذا علمَ ذلك الغير لابُدَّ وأن يعلم معلول ذلك الغير، وقد ثبت أنّ ما عدا واجب الوجود فإنّه يستند إليه وتنتهي سلسلة علله بالآخرة إليه، فإذن يلزم من علمه تعالى بذاته علمه بكلّ ما عداه. **وأجيبُ** عنه بوجوه:

الأول: أنّا لا نُسلِّم أنّ كلّ مجرّد قائم بذاته فإنّ ذاته المجرّدة القائمة بذاته حاضرة له، فإنّ الحضور نسبة لا تتحقق إلّا بين متغايرين، ولا تغاير بين الشيء ونفسه فلا إضافة. **وَرُدَّ:** بأنّ التغاير الاعتباري يكفي في تحقّق النسبة وذات المجرّد باعتبار صلاحيّتها للمعلوميّة في الجملة مُغايرة لها باعتبار صلاحيّتها للعالميّة في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفيها، وقد يقال: التغاير الاعتباري إنّما يكفي في تحقق النسبة بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الأمر، فلا يثبت كونه عالماً بذاته في نفس الأمر(692) بَل بحسب الاعتبار فقط، والمقصود هو الاوّل، فليتأمل(693).

وثانيها: أنّا لا نُسلِّم أنّ كلّ ما كان ذاته المجرّدة القائمة بذاته حاضرة له لابُدَّ وأن يعقل ذاته، قولهم: لأنّ التعقّل ليس إلّا حضور الماهيّة المجرّدة للأمر المجرّد القائم بنفسه مَمنوع، ولِمَ لا يجوز أن يكون التعقّل عبارة عن حالة نسبية تحصل في حقّنا دون بعض المجردات؟

وثالثها: أنّا لا نُسلِّم أنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمَعلول، إن أُريد أنّ العلم بالعلّة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم بالمَعلول كما هو الظاهر من التقرير الأول إذ لا دليل عليه يُعتدّ به، وإن أُريد أنّ العلم بالعلّة من حيث إنّه مَبدأ وعلّة للمعلول موجب للعلم بالمعلول فذلك لا شك في بطلانه؛ لأنّ العلم بكونه مَبدأ للمعلول موقوف على العلم بالمعلول ضرورة توقّف معرفة الإضافة

(692) (فلا يثبت كونه عالماً بذاته في نفس الأمر): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (C).

(693) من (وقد يقال التغاير الاعتباري) إلى (والمقصود هو الاوّل فليتأمل): أثبتها من (B)(C).

على معرفة المضافين[694]، فامتنع أن يكون موجباً له، وإن أُريد أنّ العلم بالعلة من حيث إنّه علّة للمعلول مستلزم للعلم بالمَعلول وإن لم يكن موجباً له كما هو ظاهر التقرير الثاني فللخصم أن يمنع كون المَبدأ عالماً بذاته من حيث إنّه علّة للمعلول، فإنّ المَبدئية والعليّة أمر إضافي ولا شكّ أنّه مغاير لنفس ذاته المخصوصة، فلِمَ قلتم أنّه لابُدَّ من تعقّله لذلك الأمر الإضافي حتى يلزمه أن يكون عاقلاً لغيره من المعلولات؟ فلابُدَّ لهم من الدلالة على ذلك.

فإن قُلتَ: لمّا كانت العلّة التامّة لذاته المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص كان العلم بحقيقتها موجباً للعلم[695] بالمعلول، وهذا ضروري لا وجه لمنعه، ولمّا ثبت أنّ المعنى بكون الماهيّة معقولة كون تلك الماهية حاضرة للجوهر المجرّد القائم بذاته لزم كون المبدئيّة معقولة له تعالى؛ لأنّ كون الباري تعالى مَبدأ لغيره حاضر لذاته المجرّدة القائمة بذاته؛ لكونه وصفاً له تعالى ثمّ إنّه يلزم من علمه بكونه مَبدأ لغيره علمه بغيره وهو المطلوب.

قلتُ: المعلوم لنا هو أنّ عين العلّة الخارجية مُستلزمة لعين المعلول الخارجي، وأمّا صورتها مستلزمة لصورته فليس معلوماً لنا لا بالضرورة ولا بالنّظر إذ الأعيان تخالف الصور في كثير من الأحكام، ولا يلزم من استلزام عين أحدهما عين الآخر أن تكون صورة أحدهما مستلزمة لصورة الآخر، وإنّما يكون كذلك لو كان ماهيّة العلّة من حيث هي مستلزمة لماهيّة المَعلول وهو مَمنوع. وبعد تسليم أنّ معنى كون الماهيّة معقولة كونها حاضرة للجوهر المجرّد القائم بذاته لا نُسلِّم أنّ المبدئيّة حاضرة له فإنّ حضور الشيء للشيء إنّما هو بوجوده له إمّا وجوداً متأصلاً كصفاته الحقيقية الخارجية أو غير متأصّل[696] كما إذا حصل صور الأشياء الخارجية فيه، والمبدئيّة وصف اعتباري ليس له وجود خارجي في ذات المَبدأ حتى تحضر له باعتبار وجوده الخارجي فيه، ولم يثبت أيضاً حضورها له باعتبار وجودها الظلّي فإنّ اتصاف الموصوف بالصفة لا يقتضي ثبوت الصفة لا في الخارج ولا في الذهن، فَلم يلزم كونها معقولة له، فلا يثبت المطلوب بَل الحاضر

---

[694] (ضرورة توقف معرفة الاضافة على معرفة المضافين): أثبتها من (B)(C).

[695] (للعلم): أثبتها من (C).

[696] (كصفاته الحقيقية الخارجية أو غير متأصّل): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

للموصوف المجرّد القائم بذاته هو أوصافه الحقيقية، ولو لم يعتبر في حضور الصفة للموصوف ذلك؛ لوجب أنّ نعرف بالضرورة جميع الصفات الاعتباريّة السلبيّة التي لنفوسنا من تجرّدها وحدوثها، وليس كذلك بالضرورة.

المسلك الثالث: ما لخصه بعض المتأخرين وهو أنّ العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود، وكلّ كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فهو لا يمتنع على واجب الوجود فيجب له. أمّا الصغرى: فلأنّ معنى الكمال المطلق أن لا يكون كمالاً من وجه، ونقصاناً من وجه، كما إذا أوجب تكثّر أو تركّباً وجسميّة ونحوها، والعلم مع كونه كمالاً لا يجب من حيث هو علم أن يكون بصورة وأثر فإنّ للنفس علوماً حضوريّة يكفي فيها مجرّد حضور المعلوم عندها وعدم غيبته عنها. وأمّا الكبرى: فلأنّ الكمال المطلق للموجود من حيث هو موجود كمال للموجود من حيث هو من غير أن يكون موجباً للنقص، وكلّ ما كان كذلك فهو لا يمتنع على واجب الوجود، وهذا ضروري.

وأمّا أنّ كلّ ما لا يمتنع على واجب الوجود فهو إمّا واجب أو مُمكن بالإمكان الخاص، لا سبيل إلى الثاني، إذ لو أمكن عليه شيء بالإمكان الخاص لكان فيه جهة إمكانيّة؛ فيلزم التكثّر، وهو محال في حقه تعالى.

وجوابه: أنّا لا نُسلِّم أنّ العلم كمال مطلق للموجود، فإنّ معنى الكمال المطلق أن لا يكون كمالاً من وجه نقصاناً من وجه بَل يكون كمالاً على الإطلاق من غير تقييد بجهة من الجهات، وما ذكره من الدليل لا يدلّ عليه فإنّه إنّما يدل على أنّه لا يوجب التكثّر وهو نقص مخصوص، وعدم إيجابه له لا يستلزم عدم إيجاب غيره من النقائص؛ لجواز أن يكون فيه نقص من جهة أخرى، وعدم الاطلاع لا يدل على عدم الوجود، وأيضاً قوله: لكان فيه جهة إمكانيّة، إن أُريد به لكان فيه جهة أخرى إمكانيّة[697] بالنظر إلى وجوده في نفسه فمَمنوع، وإن أُريد بالنظر إلى بعض عوارضه فمُسلّم واستحالته مَمنوعة، قوله: فيلزم التكثّر، مَمنوع، إن أُريد باعتبار ذاته، ومُسلّم ولكنه غير مستحيل إن أُريد باعتبار ذاته وجهاته.

---

[697] (إن أُريد به لكان فيه جهة أخرى امكانيّة): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (C).

ثم اعلم أنّ المسلكين الآخرين من مسالك الحكماء على تقدير تمامهما يُفيدان العلم بجميع الموجودات بخلاف المسلك الأول، وقرّر الإمام الغزالي -رحمه الله- المسلك الأول: بأنّ الموجود الأول موجود لا في مادّة، وكلّ موجود لا في مادّة فهو عقل محض، وكلّ ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له، فإنّ المانع عن إدراك الأشياء التعلّق بالمادة والاشتغال بها، ونفسُ الآدمي[698] مشغولة بتدبير البدن المادي فإذا انقطع شغله بالموت، ولم يكن قد تدنّس[699] بالشهوات البدنيّة والصفات الرذيلة المتعديّة إليه من الأمور الطبيعية انكشف له حقيقة المعقولات كلها، ولذلك قضى بأنّ الملائكة كلّهم يعرفون جميع المعقولات ولا يشذّ عنهم شيء؛ لأنّهم أيضاً عقول مجرّدة لا في مادة[700].

والجواب عنه: بأنّه إن أُريد بالعقل أنّه يعقل[701] سائر الأشياء، فقوله: (وكلّ موجود لا في مادة فهو عقل) بكون نفس الدعوى، فكيف يجعل[702] من مقدّمات الدليل؟ وإن أريد به أنّه يعقل نفسه فلا نُسلِّم.

وقوله: وكلّ ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له فإنّ هذه المقدّمة غير ضروريّة ولا قام عليها برهان، وما ذكر من أنّ المانع عن ادراك الأشياء التعلّق بالمادة والاشتغال بها، وهو منتف في المجرّدات المحضة مدفوع بأنّه لِمَ لا يجوز أن يكون مانع آخر غير التعلق بالمادة يوجد في بعض المجرّدات؟ وفيه بحث، إذ لا يخفى أنّه إذا أُريد بالعقل أنّه يعقل سائر الأشياء لا تكون المقدّمة القائلة: كلّ موجود لا في مادة فهو عقل عين الدعوى، كيف وهذه قضيّة كليّة والدعوى جزئية مندرجة تحتها؟ وأنّ مرادهم بالعقل المحض ليس أحد ما ذكر في الترديد بَل ما من شأنه أن يكون معقولاً، فلا يتوجه ما أورده من اللازمين[703]، وأيضاً قوله في تقرير الاستدلال: وكلّ ما هو عقل محض فجميع المعقولات مُنكشفة له، ليس موافقاً لكلام المحققين منهم؛ لأنّهم ما

---

[698] في (B): الإنسان.

[699] **الدنس**: كلّ ما يشين في عِرض وخُلق. **ينظر**: الزبيدي، تاج العروس: (92/16)، والمعجم الوسيط: ص298.

[700] **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص104.

[701] (أنّه يعقل): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

[702] في (C): يحصل.

[703] (فلا يتوجه ما أورده من اللازمين): ساقطة من (B)(C).

استدلّوا بهذا الدليل على عموم علمه بجميع المعلومات بَل على علمه بغيره في الجملة كما أشرنا إليه.

ثمّ قوله: (ونفس الآدمي مشغولة بتدبر البدن فإذا انقطع شغله بالموت، ولم تكن قد تدنّست بالشهوات البدنيّة والصفات الرذيلة المتقدّمة إليه من الأمور الطبيعية انكشفت له حقيقة المعقولات كلها). لا يطابق ما ذكروا في أحوال النفوس البشريّة بعد المفارقة، حيث قالوا: إنّ النفوس التي لم تكتسب الكمالات حال تعلقها بالأبدان فهي إن كانت عالميّة بأنّ لها كمالات صارت معذّبة باشتياقها إلى حصولها، وعدم تمكّنها من تحصيلها، سواء كانت متّصفة بأضداد الكمالات كالنفوس المعتقدة للأباطيل المضادّة للحق أو لا كنفوس المعرضين[704] والمهملين الذين لم تحصل لهم الاعتقادات الحقّة ولا الباطلة، والفرق أنّ المتّصفة بأضداد الكمالات يكون عذابها مؤبّداً بخلافهما فإنّهما معذبان ما بقي الاشتياق إلى الكمال؛ لأنّها حينئذ تكون مشتاقة إلى ما لا تتمكّن من تحصيله، وإن لم تكن عالمة بأنّ لها كمالات كنفوس البُلْه[705] والأطفال والمجانين[706] لم يكن لها ألم الشوق ولا لذّة الكمال، وهذا الكلام منهم يدّل على أنّ النفس إنّما يحصل لها الكمالات بواسطة البدن الذي هو آلة لها في أفعالها، فإذا تجرّدت عنها قبل تحصيلها بقيت فارغة عن الكمالات وكان استعداد النفس عندهم للعلوم والكمالات، استعداداً قاصراً يحتاج إلى تكمّل استعدادها بواسطة الآلآت البدنيّة حتى يفيض عليها من المبادئ المفارقة ما تمّ استعدادها له.

ثمّ إنّه -رحمه الله- نقل عن الشيخ مسلكاً آخر وهو أنّ العالم فعل الله تعالى، والفاعل يجب أن يكون عالِماً بفعله، فيكون الباري تعالى عالماً بالعالم وهو المطلوب، ثمّ اعترضَ عليه بوجهين:

---

(704) في (C): الموصوفين.

(705) **البَلَهُ**: جمع مفرده أَبْلَه، والأبلَه: هو الَّذِي طُبِع على الْخَيْر فَهُوَ غافِلٌ عَن الشرّ لَا يعرفهُ، والبَلَه: الغَفلةُ وضعف العقل. **ينظر**: الفراهيدي، العين: (55/4)، والهروي، تهذيب اللغة: (166/6).

(706) **المَجنون**: هو من لم يستقم كلامه وأفعاله، وقيل: الذاهب العقل أو فاسده، والجمع: مجانين. **ينظر**: الجرجاني، التعريفات: ص204، ومعجم المصطلحات: (222/3).

أحدهما: أنّ الفعل قسمان: إرادي[707] وطبيعي[708]، وكون الفاعل عالماً بفعله إنّما يلزم في الفعل الإرادي لا الطبيعي، والعالم عندهم صادر عنه تعالى طبعاً واضطراراً لا قصداً واختياراً، فلا يلزم كونه عالماً.

وثانيهما: هو أنّه وإن سُلِّم أنّ صدور الشيء عن الفاعل يقتضي علم الفاعل به لكن الصادر عندهم من الله تعالى ليس إلّا العقل الأوّل، فلا يثبت بهذا الدليل كون الكلّ معلوماً له، فإنّ علم الفاعل بما يصدر عنه بالواسطة لا يلزم في الفعل الإداري، فكيف في الطبيعي؟ فإنّ حركة الحجر من فوق جبل قد تكون بتحريك إرادي يوجب العلم بأصل الحركة، ولا يوجب العلم بما يتولّد منه بمصادمته وكسر غيره. قال -رحمه الله-[709]: وهذا أيضاً لا جواب لهم عنه[710].

وأقولُ: هذا الاستدلال لم أجده في كلام أحد من الحكماء ولا في كلام النقلة عنهم، ولا يطابق أصولهم وقواعدهم أيضاً، فإنّهم يسندون الأفعال إلى طبائع لا شعور لها أصلاً، وأظنّ أنّه تغيير للمسلك الذي نقلناه عنهم وهو أنّه تعالى يعلم ذاته، وذاته تعالى[711] علّة لِما بعده، والعلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول بحذف بعض مقدّماته أعني كونه عالماً بالعلم وأنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول، والاكتفاء في الاستدلال بمجرّد العليّة، ثمّ إنّ القول بأنّ صدور العالم عنه تعالى عندهم بالطبع والاضطرار لا بطريق الإرادة والاختيار، ليس كما ينبغي؛ لأنّهم لا يقولون: بأنّ فاعليّته تعالى كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانيّة بَل ذهبوا إلى أنّه تعالى قادر بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل إلّا أنّ مشيئة الفعل لازمة لذاته وعدم مشيئة الفعل[712] مُمتنع، وصدق الشرطيّة لا يقتضي وقوع المقدّم ولا إمْكانه، ومشيئته تعالى عندهم لا تزيد على علمه بوجه النظام الأكمل، فلا يصلح الاستدلال بها على علمه تعالى؛ ولذلك لم يقع الاستدلال منهم على علمه تعالى بمشيئته، كما وقع للمتكلمين بناء على أنّ مشيئته زائدة على علمه ومرتّبة عليه.

---

(707) **إرادي**: كفعل الإنسان والحيوان.

(708) **طبيعي**: كفعل الشمس في الإضاءة، والنار في التسخين، والماء في التبريد.

(709) (قال رحمه الله): أثبتها من (B)(C).

(710) **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص105.

(711) (تعالى): أثبتها من (C).

(712) (الفعل): ساقطة من (B)(C).

وما ذكره في جوابه الثاني من أنّ الكلّ لم يوجد من الله تعالى دفعه بَل بواسطة وما يصدر عن الفاعل بالواسطة لا يلزم أن يكون معلوماً له في الفعل الإرادي فكيف في الطبيعي؟ مُسلّم عندهم إذا لم يكن الفاعل عالماً بخصوصيّة العلّة التامة لكن هذا لا يضرّهم؛ لأنّ الموجب لعلم المعلول عندهم ليس الفاعليّة بَل العلم بالعلّة التامّة، وأمّا إذا كان عالماً بها فإنّهم يدّعون لزوم العلم بالمعلوم حينئذ[(713)].

وقوله: فإنّ حركة الحجر من فوق جبل بتحريك إرادي لا يوجب العلم بما يتولّد منه بواسطته من مصادمته وكسر غيره[(714)]. غير متوجّه عليهم؛ لأنّ تمام العلّة ليس بمعلوم هنا للمحرك، فلا تكون الحركة بتمامها معلومة أيضاً فلا يعلم ما يتولّد من الحركة لأنّ ما يتولّد من الحركة؛ إنّما يتولد من خصوصيّة الحركة الواقعة في مسافة مخصوصة على وجه مخصوص، وعلم الفاعل لم يتعلّق بهذه الخصوصيّة؛ لعدم العلم بعلّتها التامّة على أنّ حركة الحجر ليست بفعل للمحرك المُريد ولا المحرك المريد فاعلاً لها بَل الفاعل لحركة الحجر من فوق جبل هو طبيعته بواسطة الجبل[(715)] الطبيعي والقسري المستفاد من المُحرِّك المُريد والذي يفعله المريد بإرادته هو حركة أعضائه. نعم، يقال في العرف إنّه فاعل لحركة الحجر لكنّ الكلام في الفاعل الحقيقي لا في الفاعل بحسب العرف بَل الجواب عن قولهم: منع المقدّمة القائلة: بأنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول، كما أسلفنا[(716)].

---

(713) (وأمّا إذا كان عالماً بها فأنّهم يدّعون لزوم العلم بالمعلوم حينئذ): ساقطة من (B)(C).

(714) **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص106.

(715) في (C): الميل.

(716) (بَل الجواب عن قولهم منع المقدّمة القائلة بأنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول كما اسلفنا): ساقطة من (B)(C).

الْفَصْلُ الرَّابِعَ عَشَرَ
فِيْ تَعْجِيْزِهِمْ عَنْ إِقَامَةِ الْدَّلِيْلِ عَلَى أَنَّ الْأَوَّلَ يَعْلَمُ ذَاتَهُ[717]

ولهم فيه طريقان:

الطريق الأول: أنّهم يثبتون أنّه تعالى يعلم غيره بما ذكرناه من المسلك الأوّل في المسألة المتقدّمة، ثمّ يقولون: كلّ من يعقل غيره أمْكنه بالإمكان العام أن يُعقَل كونه عاقلاً لذلك الغير، وإلّا جاز أن يكون أحدنا عالماً بمحيطي المخروطات[718]، وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبّتة بالدلائل القطعيّة، ولكن لا يمكنه أن يعلم أنّه عالم به وإن التفت إليه وبالغ في الاجتهاد، وذلك سفسطة[719] ظاهرة، فواجب الوجود أمْكنه أن يعقل كونه عاقلاً لغيره، وكلّ ما أمْكن بالإمكان العام لواجب الوجود يجب له، لِما عرفت، فواجب الوجود يجب له أن يعقل كونه عاقلاً لغيره، وذلك يتضمّن علمه بذاته فثبت كونه عاقلاً لذاته وهو المطلوب.

الطريق الثاني: هو ما ذكر في المسلك الثاني لإثبات كونه تعالى عالماً بغيره من أنّ ذاته تعالى مجرّد قائم بذاته وكلّ مجرّد كذلك فإنّ ذاته المجرّدة حاضرة لذاتها المجرّدة القائمة بذاته غير غائبة عنه، وكلّ ما كان كذلك لابُدَّ وأن يعقل ذاته؛ لأنّ التعقّل ليس إلّا حضور الماهيّة المجرّدة للمجرّد القائم بذاته، فثبت أنّه تعالى يعقل ذاته وهو المطلوب.

والحاصل أنّهم تارة يثبتون أوّلاً أنّه تعالى يجب أن يكون عالماً بغيره ثمّ يثبتون أنّه يلزم من كونه عالماً بغيره كونه عالماً بذاته كما في الطريق الأول، وتارة يقلبون الأمر فيثبتون أوّلاً أنّه يجب أن يكون عالماً بذاته ثمّ يثبتون أنّه يلزم من كونه عالماً بذاته كونه عالماً بغيره كما في الطريق الثاني، وقد عرفت الجواب من الطريقين بما قدمناه في المسألة المتقدّمة، فتذكّر، والذي يخصّ

---

[717] في (C)(B): في تعجيزهم عن القول بأنّ الأول يعلم ذاته.

[718] **المَخْروط**: مُجسَّم يبتدئ من قاعدة مسطّحة دائريّة ويدقّ حتى ينتهي إلى نقطة صغيرة أو سطح أصغر من قاعدته. **ينظر**: معجم اللغة العربية: ص632.

[719] **السَفسطة**: كلمة يونانية تعني المغالطة، وهي القياس المركّب من الوهميات. وقيل القياس المركّب من المشبّهات لتغليط الخصم، وتطلق على نوع من الأدلة وهو ما كانت مقدماته وهمية كاذبة أو شبيهة بالحق، وتسمّى بالحِكمة المُمَوَّهة. **ينظر**: الجرجاني، التعريفات: ص118، وآن دوزي، تكملة المعاجم العربية: (86/6)، والزبيدي، تاج العروس: (353/19).

الطريق الأول هنا أن يقال: لا نُسلِّم أنّ كلّ من عقل غيره أمْكنه أن يعقل كونه عاقلاً لذلك الغير، ولِمَ لا يجوز أن يكون من خاصيّة بعض المجردات أن يعقل المعقولات ويمتنع عليه أن يعقل أنّه يعقلها؟ والقياس على ما يجده الإنسان من نفسه لا يفيد حُكماً كليّاً يقينيّاً.

الْفَصْلُ الْخَامِسَ عَشَر

فِيْ إبْطَالِ قَوْلِهِمْ: إنَّـهُ تَعَالَى لَا يَعْلَمُ الْجُزْئِيَّاتِ عَلَى وَجْهِ كَوْنِـهَا جُزْئِيَّاتٍ

قالوا: إنّ الجزئيات المتشكّلة سواء كانت دائمة كأجرام الأفلاك الثابتة على أشكالها، أو متغيرة كالمركبات العنصريّة التي تكون وتفسد لا يعلمها الأول تعالى من حيث هي جزئيات متشكّلة، بَل يعلمها على وجه كلّي لا على معنى أنّه يعلم ماهيّتها الكلّيّة فقط، بَل على أنّه يعلم الماهيّة الكليّة موصوفة بصفات كلّيّة أيضاً لا تجتمع في الخارج إلّا[720] في شخص واحد، فيحصل علم كلّيّ مطابق لشخص جزئي بحسب الخارج، وإن لم يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وكذا لا يعلم الجزئيات المتغيّرة الزمانيّة سواء كانت متشكّلة كالأجسام أو لا كالنفوس على وجه كونها جزئيات، ولا يلزم منه خلوّه عن إدراك بعض ما هو واقع؛ لأنّ الزمان ليس له بالنسبة إليه تعالى هذه الأوصاف الثلاثة، وليس بعض الأزمنة بالنسبة إلى علمه تعالى حالاً وبعضها ماضياً وبعضها مستقبلاً حتى يلزم من عدم علمه بهذا الوجه خلوه تعالى عن إدراك بعض ما هو واقع[721]، فإنّه تعالى وإن كان يعلم جميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة فيها، لكنّه يعلمها علماً مُتعالياً عن الدخول تحت الأزمنة باعتبار أوصافها الثلاثة، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء[722].

مثلاً يعلم أنّ القمر يتحرك كلّ يوم كذا درجة، والشمس كذا درجة، وبين منطقتي فلكيهما تقاطعاً على التناصف، فيحصل لهما بحركتهما مقابلة يوم كذا بأن تكون الشمس في إحدى نقطتي التقاطع، والقمر في الأُخرى فتتوسط الأرض بينهما فيخسف القمر في عقدة الرأس مثلاً، وهذا العلم ثابت له تعالى حال المقابلة وقبلها وبعدها، ليس في علمه كان وكائن ويكون[723].

---

[720] (إلّا): أثبتها من (B)(C).

[721] من (ولا يلزم منه خلوّه عن إدراك) إلى (عن إدراك بعض ما هو واقع): ساقطة في هذا الموضع، من (B)(C).

[722] قال تعالى: ﴿ **عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ**﴾ سبأ:3. لمزيد بيان **ينظر:** ابن سينا، كتاب الشفاء: (105/2).

[723] من (ولا يلزم منه خلوّه عن إدراك) إلى (عن إدراك بعض ما هو واقع): ثابتة في هذا الموضع، في (B)(C).

وبهذا التحرير ظهر ضعف ما ذكره الإمام الغزالي -رحمه الله- من أنّ هذه القاعدة تعني: (عدم علمه تعالى بالجزئيات على وجه كونها جزئيات)[724] يلزمها أنّ زيداً لو أطاع الله أو عصاه لم يكن الله عالماً بما يتجدد من أحواله؛ لأنّه لا يعرف زيداً بعينه فإنّه شخص وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن، وإذا لم يعرف الشخص لم يعرف أحواله وأفعاله، بَل لا يعرف كفر زيد ولا إسلامه، وإنّما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقاً كليّاً لا مخصوصاً بالأشخاص، ويلزم على هذه القاعدة أيضاً أن يقال: تحدّى محمد -عليه السلام- بالنبوّة وهو لم يعرف في تلك الحالة أنّه تحدى بها، وكذلك الحال مع كلّ نبيّ معين، وأنّه إنّما يعلم من الناس من يتحدّى بالنبوّة وأنّ صفة أولئك كذا وكذا، وأمّا النبي بشخصه فلا يعرفه فإنّ ذلك يُعرف بالحسّ والأحوال الصادرة منه لا يعرفها؛ لأنّها أحوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين، ويوجب إدراكها على اختلافها تغيّراً، فيلزمهم استقبال[725] الشرائع بالكلية[726].

وإنّما قلنا: إنّه ظهر ضعف ما ذكروه[727]؛ لأنّه تعالى وإن لم يعلم الجزئيات الجسمانيّة عندهم كما نعلمها بحواسّنا إلّا أنّه يعلم كلّ واحد منها على وجه لا ينطبق في الخارج إلّا على معلومه[728] دون ما عداه، وبهذا القدر يحصل التميز بين الأشخاص، وكذا يعلم أحواله وأفعاله على وجه يتميّز به كلّ منها عن الآخر وأوقاتها العينيّة[729]، إلّا أنّه لمّا لم يكن بالنسبة إليه تعالى ماض وحال ومستقبل لم يعلم أنّ بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل؛ لتعاليه عن الدخول تحت الازمنة باعتبار ذاته وصفاته بَل يعلم كلّاً من الأشخاص وأحوالها وأفعالها بحيث يتميّز عنده كلّ منها عن الآخر، وهذا القدر كافٍ في إجراء الأحكام الشرعية النبويّة[730].

---

[724] (تعني عدم علمه تعالى بالجزئيات على وجه كونها جزئيات): أثبتها من (B)(C).

[725] في (B)(C): استأصال.

[726] **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص111.

[727] أي الفلاسفة.

[728] (على معلومه) في (B)(C): عليه.

[729] في (C): المُعيّنة.

[730] (الأحكام الشرعية النبويّة) في (C): أحكام الشرائع.

واحتجّوا على الأول بأنّ إدراك الجزئيات المتشكّلة سواء كانت دائمة أو متغيرة إنّما يكون بآلات جسمانيّة متجزّئة، والأول تعالى[731] مجرّد بالكليّة، والمجرّد بالكليّة لا يدرك بآلات جسمانيّة، وإلّا لكان مُستكملاً بالمادة كالنفس، فلا يكون مجرّداً عنها تجرّداً تاماً، وهذا محال.

وأجيبُ: بأنّا لا نُسلِّم أنّ إدراك الجزئيات المتشكّلة لا يكون إلّا بآلات جسمانيّة، وإنّما يلزم أن لو كان إدراكها بحصول صورها عند المُدرك وهو مَمنوع، ولِمَ لا يجوز أن يكون العلم إضافة محضة أو صفة حقيقيّة ذات إضافة بدون الصورة فلا يحتاج إلى آلة جسمانيّة؟

وَرُدَّ: لو كان العلم إضافة محضة أو صفة حقيقيّة ذات إضافة[732] بدون الصورة لزم أن لا يكون الأول عالماً بالحوادث قبل وجودها في الخارج، إذ لا وجود لها في الخارج، وهو ظاهر[733]، ولا في العقل؛ لأنّ المفروض أنّ لا صورة ولا تحقّق للإضافة سواء كانت إضافة الذات أو إضافة الصفة قبل تحقّق المضاف إليه.

واجيبُ: بأنّا لا نُسلِّم أنّ الإضافة متوقّفة على تحقيق المضاف إليه بَل على امتيازه الذي لا يتوقّف على تحقيق المضاف إليه لا في الخارج ولا في العقل، وقد يعدّ هذا مكابرة على أصل الاعتزال لا إشكال؛ لأنّ المعدومات المُمكنة لها ثبوت وتمايز في الخارج حال عدمها، ويكفي في تحقّق الإضافة ثبوت المضاف إليه وتميّزه من غير أن يكون له وجود لا في الخارج ولا في الذهن على أنّ ما ذكر كلام على السند، فليتأمل.

واحتجّوا على الثاني بأنّ العلم بالأشياء الزمانيّة من حيث كونها زمانية يوجب التغير في علمه، وهو على الله تعالى محال؛ لأنّ من يعتقد في الشيء المعيّن قبل حدوثه أنّه حدث ولم يحدث بعد فإنّ اعتقاده ذلك يكون لا محاله جهلاً، وإنّما العلم هو أن يعتقد في ذلك الحال عدمه لا وجوده، إذ هو حينئذ معدوم لا موجود ثمّ إذا وجد فلا يجوز أن يبقى علمه الزماني بعدمه بأن يعتقد أنّه

---

[731] (تعالى): أثبتها من (B)(C).
[732] (بدون الصورة فلا يحتاج إلى آلة جسمانيّة. وَردّ لو كان العلم اضافة محضة أو صفة حقيقيّة ذات إضافة): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (C).
[733] في (C): المطلوب.

معدوم في زمان هو موجود فيه، إذ لو بقى ذلك العلم بعدمه لكان جهلاً أيضاً وإذا لم يبق ذلك العلم وحدث علم آخر وهو العلم بوجوده الآن كان ذلك تغيّراً في علمه تعالى، والعلم بهذه الزمانيّات ليس من الإضافات المجرّدة التي لا ترجع إلى هيئة وصفة في الذات مثل كونك يميناً وشمالاً حتى يجوز التغير في حقه تعالى، بَل هي هيئة وصفة لها إضافة إلى أمر خارج وهو المعلوم فإذا تغيّر المعلوم لم يكف في ذلك تغير الإضافة فقط بَل بتغير صفة الذات القائمة[734]؛ وذلك لأنّ العلم إنّما[735] يستلزم الإضافة إلى معلومه المعين، ولا يتعلّق بغير ذلك المعلوم بَل العلم المتعلّق بمعلوم آخر علم مستأنف له إضافة مستأنفة بخلاف القدرة فيكون التغير فيه تغيّراً في صفة حقيقيّة في ذاته تعالى، وذلك مستحيل في حقه تعالى.

وأجيبُ عنه: بأنّ العلم إمّا إضافة محضة وتغير الإضافات في حقّه تعالى غير مستحيل عندهم أو صفة حقيقيّة[736] ذات إضافة، ولا نُسلِّم أنّه يلزم من تغير إضافته بتغير المعلوم تغير تلك الصفة، وإنّما يلزم ذلك لو كان العلم صورة مساوية للمعلوم فإنّه حينئذ لا يتصوّر أن يتعلّق بمعلوم آخر وأن يكون علماً به، بَل كلّ صورة فإنّما تكون علماً بما هي صورة له فقط دون ما عداه، وذلك أي كون العلم صورة مساوية للمعلوم، مَمنوع؛ ولِمَ لا يجوز أن يكون صفة واحدة لها إضافات وتعلّقات متعدّدة بحسب تعدّد المعلوم، ولا يلزم من تغيّر المعلوم إلّا تغيّر تلك الإضافات دون الصفة كما في القدرة، وأجاب عنه بعض مشايخ المعتزلة: بأنّ الشيء المعين قبل حدوثه يعلم منه أنّه معدوم وأنّه سيكون موجوداً فاذا وجد يعلم بالعلمين الأوّليّين أنّه كان معدوماً وأنّه موجود فإنّ من علم بأنّ زيداً سيدخل البلد غداً فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنّه دخل البلد الآن إذا كان علمه هذا مستمرّاً بلا غفلة مزيلة له، وإنّما يحتاج أحدنا إلى علم آخر متجدّد يعلم به أنّه دخل الآن بطريان الغفلة عن الأوّل، وكذا من عَلِمَ أنّ زيداً ليس في الدار ودام هذا العلم إلى أن دخلها وعلم دخوله فيها يعلم بالعلم الأوّل أنّه لم يكن فيها، وإنّما يحتاج أحدنا إلى علم متجدّد يعلم به أنّه لم يكن فيها لطريان

---

[734] في (C): العالمة.
[735] (انّما): ساقطة من (B)(C).
[736] (حقيقية): أثبتها من (B)(C).

الغفلة عن الأوّل، والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة، فكان علمه بأنّه وجد عين علمه بأنّه سيوجد، وعلمه بأنّه كان معدوماً عين علمه بأنّه معدوم، فلا يلزم من تغير المعدوم من عدم إلى وجود تغيّر في علمه[737].

وَرُدَّ هذا الجواب بوجوه:

الوجه الأول: حقيقة أنّه سيقع غير حقيقة أنّه وقع بالضرورة، واختلاف المعلومين يوجب اختلاف العلمين، فيكون العلم بأحدهما غير العلم بالآخر، لا يقال: المعلوم هو متعلّق العلم واختلاف المتعلّق لا يستلزم إلّا اختلاف التعلّق دون اختلاف العلم؛ لجواز أن يكون صفة واحدة تتعدّد تعلّقاتها[738] بحسب تعدّد المتعلقات، لأنّا نقول: ذلك لا يُناسب رأي المعتزلة؛ لأنّ العلم عندهم تعلّق بين العالم والمعلوم لا صفة ذات تعلّق، فلا يستقيم حمل كلامهم على كونه صفة ذات تعلّق.

الوجه الثاني: أنّ شرط العلم بأنّه وقع هو الوقوع، وشرط العلم بأنّه سيقع هو عدم الوقوع، فلو كان واحداً لم يختلف شرطهما فضلاً عن التنافي.

الوجه الثالث: يمكن العلم بأنّه عالم بأنّه سيقع في الجُملة مع الجهل بأنّه عالم بأنّه وقع من جميع الوجوه وغير المعلوم، فلا يرد ما يتوهّم أن هذا الوجه إنّما يدلّ على تغاير العلمين بالاعتبار لا بالذات كما هو المُراد، إذ الشيء الواحد يجوز أن يكون معلوماً باعتبار ومجهولاً باعتبار آخر.

وتحقيق كلامهم في علمه تعالى بالجزئيات هو أنّ الأشياء الزمانيّة التي لها تعلّق بالزمان[739] ولا يمكن وجودها بدونه هو ما يكون تغيّراً تدريجيّاً كالحركة وما يتبعها فإنّ لها هويّة منطبقة على الزمان يمتنع وجودها بدونه، أو دفعياً كالكون والفساد، أو ما يكون محلّاً للتغير على أحد الوجهين كالأجسام فإنّ الجسم من حيث ذاته ليس مِمّا لا يتحصل إلّا في الزمان، أو في طرفه

---

[737] من (والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة) إلى (وجود تغيّر في علمه): ساقطة من (B)(C).
[738] في (B): تعلّقها.
[739] في (B): بالزيادة.

لكنّه لِكونه محلّاً للتغير يستلزم الزمان ولا يوجد بدونه، وأمّا ما لا يكون تغيّراً ولا محلّاً له[740] كالمَبدأ الأوّل والعقول المفارقة فإنّها ليست تغيّراً ولا محلّاً للتغيّر، فلا تعلق لها بالزمان بوجه، ولا ينقسم الزمان بالنسبة إليها إلى ماض وحاضر ومستقبل، كما أنّ الأشياء المكانيّة التي لها تعلّق بالمكان لا توجد بدونه هو ما يكون له الامتدادات الثلاثة الطول والعرض والعمق، أو ما يكون حالاً فيما له تلك الامتدادات، أو ما ليس له تلك الامتدادات ولا حالاً فيه كالمعجزات فلا تعلّق له بالمكان، ولا تنقسم الأمْكنة بالقياس إليه إلى قريب وبعيد ومتوسط فذاته تعالى لمّا لم يكن تغيّراً ولا محلّاً للتغيّر بوجه لم يتصور له اختصاص بجزء من أجزاء الزمان لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقيّة، فلا يتصوّر في حقّه تعالى حال ولا ماض ولا مستقبل؛ لأنّ هذه صفات عارضة للزمان بالقياس إلى ما تختصّ بجزء منه بَل كان نسبته إلى جميع الأزمنة سواء، فالموجودات من الأزل إلى الأبَد معلومة له تعالى بحسب أوقاتها المعيّنة التي هي واقعة فيها لكن لا من حيث دخول الزمان في علمه تعالى بحسب أوصافه الثلاثة أعني الحالية والماضي والاستقبال، ولا يلزم منه خروج بعض الأشياء عن علمه تعالى؛ لأنّه لمّا لم يكن بالقياس إليه ماض وحال ومستقبل لم يتصوّر كون بعض الأشياء واقعاً في الحال والماضي والمستقبل بالقياس إليه تعالى، فعدم إدراكه الأشياء على هذا الوجه لا يكون جهلاً، وإنّما يكون جهلاً لو كان وقوع بعض الأشياء بالنسبة إليه تعالى في الحال أو الماضي أو المستقبل، ولم يعلمها على هذا الوجه.

نعم، ما ذكروه من أنّه تعالى لا يعلم خصوصيات الجزئيات، بَل إنّما يعلمها من حيث إنّها ماهيّة متخصّصة بأوصاف تختص جملتها بواحد جزئي وإن لم يمتنع نفس تصوّرها من وقوع الشركة يستلزم جهلها من بعض الوجوه ـ تعالى عن قول المبطلين علواً كبيراً ـ مع أنّه مناقض لِما ذهبوا إليه من أنّ الكل معلول للواجب العالم بذاته، والعلم التام بخصوصيّة العلّة يستلزم العلم التام بخصوصيّة المعلول، وقد يعتذر عنه بأنّ إدراك الجزئيات الجسمانيّة من حيث هي جزئيّة جسمانيّة وإن كان كمالاً للموجود إلّا أنّه ليس كمالاً مطلقاً؛ لأنّه يوجب نقصاناً من وجه، لاستلزامه التجسيم

---

[740] (محلّاً له) في (B): محاله.

والتركّب فلا استحالة في عدم ثبوته للواجب تعالى، وأنّ العلم بالعلّة إنّما يوجب العلم بالمعلول لا الإحساس به وادراك الجزئيات الجسمانيّة من حيث هي جزئيّة جسمانيّة إحساس لا يمكن إلّا بالحواس الجسمانيّة لا علم ولا تناقض، وقد يدفع هذا الاعتذار بأنّ كون إدراك الجزئيات الجسمانيّة محتاجاً إلى آلة[741] جسمانيّة، إنّما هو في حقّنا لا بالنسبة إلى الواجب تعالى.

وقال بعض المتأخرين من فلاسفة الإسلام في تحقيق علمه تعالى: المُدرك لذاته كما يفتقر في إدراك ذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي بها هو، هو كذلك لا يفتقر في إدراك ما يصدر عنه إلى صورة أخرى غير صورة ذلك الصادر التي هو بها، وإذا كنّا ندرك كثيراً من الأشياء بالصّور التي نتصوّرها ونستحضرها[742]، ولا نحتاج في تعقّل تلك الصورة وإدراكها إلى صورة أخرى من غير تضاعف الصور فينا، بَل ندركها بذاتها كما ندرك غيرها بها مع كونها لم تصدر عنّا بانفرادنا بَل بمشاركة من غيرنا، فما يصدر عنه تعالى مجموع[743] الموجودات المُمكنة لذاته بمشاركة غيره الذي لم يصدر عنه أولى أن لا يفتقر في إدراك ما صدر عنه إلى غير ذاته المعينة، فيكون المُدرِك محلّاً لصورة المُدرَك ومثاله ليس بشرط في إدراكه إيّاه، ولو كان شرطاً لما أمْكن لنا إدراك ذواتنا والأشياء الحاضرة لذواتنا، ولو أمْكن حصول الصور لنا من غير الحصول فينا لحصل الإدراك أيضاً من غير حلول، فإنّ الحلول إنّما كان لحصول تلك الصورة لنا الذي هو شرط في التعقّل والإدراك، فاحتيج إليه بالعرض لا بالذات، وحصول الشيء لعلّته الفاعلية في كونه حصولاً لغيره ليس دون حصوله لعلّته القابليّة في كونه كذلك، فالعاقل الفاعل لذاته معلولاته الذاتيّة حاصلة له من غير أن تكون حالة فيه، فهو عاقل لها من غير أن تحلّ فيه فإذن[744] الواجب لذاته كما لا يزيد عقله لذاته على ذاته في الوجود، وإن زاد بحسب اعتبار المعتبرين، فكذلك وجود المعلول الأول وتعقّل الواجب إيّاه؛ لأنّ ذاته علّة لذات معلوله الأول، وعقله لذاته علّة لتعقله لذات المعلول الأول، واتحاد العلتين في الوجود مع تغايرهما الاعتباري يقتضي اتحاد معلولهما في الوجود مع التغاير الاعتباري

---

(741) في (B)(C): آلات.

(742) (ونستحضرها): أثبتها من (B)(C).

(743) في (B): جميع.

(744) في (A): فإذا.

بينهما أيضاً، فتعقّل الواجب لذاته للعقل الذي هو أوّل العقول لا يحتاج فيه إلى حصول صورة مستأنفة تحلّ ذات الأول تعالى، ثمّ لمّا كان لا موجود مُمكن إلّا وهو معلول لواجب الوجود وجب أن يعقل جميع الموجودات المُمكِنة الوجود بما فيها من الصّور الحاصلة التي تدرك بها تلك الموجودات المُمكِنة ما ليس من معلولاتها، ولا يكون تعقّل الواجب تلك الموجودات وما فيها من الصّور بصور أُخرى بَل بأعيان تلك الجواهر والصّور، فيكون جميع الموجودات الكليّة والجزئيّة من الأزل إلى الأبَد معلومة لله تعالى، كلّ في وقته من غير أن يكون في علمه تعالى كان وكائن ويكون، بَل حاضرة عنده في أوقاتها من غير لزوم محال من المحالات التي تذكر في كيفيّة علمه تعالى، هذا ما ذكره.

ويُردُّ عليه: أنّا لا نُسلِّم أنّه إذا أدركنا الأشياء بالصّورة ولم نحتج في إدراك الصّورة إلى صورة أخرى لكان مصدر الموجودات أولى بأن لا يفتقر في إدراك ما صدر عنه إلى غير ذاته المعيّنة، وإنّما يتمّ لو كان مطلق الحصول للشيء المُجرّد كافياً في الادراك وهو مَمنوع، ولِمَ لا يجوز أن يكون الحصول للقابل والحصول للفاعل متخالفين في الحقيقة؟ ويكفي في الإدراك الحصول للقابل دون الحصول للفاعل في عدم كون حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره دون حصوله لقابله، أو كون حصول الشيء لفاعله أقوى في معنى الحصول للغير من حصوله لقابله[745]، إنّما يفيد لو كان المعتبر في الإدراك مطلق الحصول لغيره[746] دون خصوصيّة الحصول للقابل وهو مَمنوع، والحاصل أنّه يجوز أن يكون مفهوم الحصول للشيء أمراً عرضيّاً بالنسبة إلى ما يصدق عليه من الحصولين، ويكون[747] المعتبر في الإدراك هو أحد المعروضين لا الآخر، فلا يلزم من كون مطلق الحصول للغير الذي هو[748] العارض حاصلاً في ضمن المعروض الذي ليس معتبراً في الإدراك حصول الإدراك.

---

[745] (أو كون حصول الشيء لفاعله أقوى في معنى الحصول للغير من حصوله لقابله): أثبتها من (B)(C).
[746] (لغيره): أثبتها من (B)(C).
[747] (ويكون): أثبتها من (C).
[748] (للغير الذي هو): أثبتها من (C).

وقوله: لو كان المُدرِك محلاً لصورة المُدرَك ومثاله شرطاً في الإدراك لَمَا أمْكن لنا إدراك ذواتنا والأشياء الحاضرة لذواتنا، إنّما يفيد عدم اشتراط حصول الصورة والمثال في المدرك على التعيين لا كفاية الحصول مطلقاً في الإدراك؛ لجواز أن يكون كلّ من حصول المجرّد لذاته وحصول الصفات القائمة له وحصول الصّورة والمثال كافياً في الإدراك، ولا يكون حصول المعلول للعلّة المجرّدة كافياً في ادراكها ايّاه لاحتمال أن تكون الحصولات المذكورة متخالفة بالحقائق[749]، ويكون كلّ من الثلاثة الأول شرطاً على البدل في الإدراك كافياً فيه دون الرابع، وأيضاً لو كان علمه تعالى بالأشياء عبارة عن وجوداتها لم يكن علمه تعالى بها متقدّماً بالذات عليها؛ لامتناع تقدّم الشيء على نفسه، فلا يكون لعلمه تعالى بها مدخل في وجودها، فيكون الأول تعالى فاعلاً بالطبع لا بالإدارة مع أنّهم لم يذهبوا إلى ذلك بَل ذهبوا إلى أنّ الله تعالى قادر مختاراً لا أنّ قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته، وأنّ فاعليّته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات، لأنّ أفعالهم تابعة لأغراضهم، ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانيّة، وأنّ علمه تعالى هو عين إرادته، وإنّما يصح جعل علمه تعالى إرادة إذا تقدّم على معلوله بالذات ومنشأ لصدوره، وأمّا إذا كان عينه فلا نُسلِّم: أنّ الإمام الغزالي -رحمه الله تعالى- قرّر الجواب عن احتجاجهم على الدعوى الثانية بأنّه لِمَ لا يجوز أن يكون العلم صفة واحدة لها إضافات متعدّدة وأن يكون اختلاف المعلول إنّما يؤثر في اختلاف الإضافات دون العلم نفسه؟ وأمّا قولهم: إنّ الإضافة إلى المَعلول المعين داخلة في حقيقة العلم، ومهما اختلفت الإضافة اختلف الشيء الذي الإضافة ذاتية له، ومهما حصل الاختلاف فقد حصل التغير. فمردود بأنّه لو صَحّ هذا لزم أن لا يعلم الأول تعالى إلّا ذاته؛ لأنّه لو علم الإنسان المطلق والحيوان المطلق والجماد المطلق وهذه مختلفات لا محالة فالإضافة إليها مختلفة فلا يصَحّ العلم الواحد؛ لأن يكون علماً بالمختلفات على ما سبق، فيوجب ذلك تعدّد المعلوم واختلافها لا تعدّدها فقط مع التماثل، إذ المُتماثلات ما يسدُّ بعضها مَسدّ البعض، والعلم بالحيوان لا يَسدُّ مَسدَّ العلم بالجماد، ولا العلم بالبياض يَسُدّه مسَدّ العلم بالسّواد، فلا ينطوي تحت علم

---

[749] (بالحقائق): أثبتها من (B)(C).

واحد هو علمه بذاته مع أنّهم ذهبوا إلى أنّ علمه تعالى بالأشياء منطوٍ تحت علم واحد هو علمه بذاته الذي هو عين ذاته من غير مزيد عليه.

وأنت تعلم أنّ هذا الإلزام لا يرد على الشيخ؛ لأنّه ذهب إلى أنّ علمه تعالى صور متعدّدة بتعدّد المعلومات مع أنّه متمسّك بهذه الحُجّة على: "عدم علمه تعالى بالجزئيات الزمانيّة من حيث هي جزئيّة زمانيّة"، فما ذكره من التقرير غير تام في الجواب. وقوله: فوجب[750] اختلافها لا تعدّدها فقط[751] مع التماثل، غير صحيح. قوله: إذ المُتماثلات ما يَسدُّ بعضها مَسدّ البعض[752]. إن أراد في جميع الأحكام فمَمنوع، وإلّا لم يتصوّر تماثل بين اثنين أصلاً، وإن أراد في بعض الأحكام أو في الأحكام الواردة به والممكنة والممتنعة[753] فمُسلّم، ولكن لا نُسلِّم أنّ العلم بأحد الشيئين لا يَسدّ مَسدّ العلم بالآخر فيه.

---

[750] (فوجب): أثبتها من (C)(B).

[751] (فقط): ساقطة من (C)(B).

[752] **ينظر**: ابن سينا، كتاب الشفاء: (105/2)، والإشارات والتنبيهات: ص168.

[753] (أو في الأحكام الواردة به والممكنة والممتنعة) في (C)(B): أو فيما يجب ويمكن ويمتنع.

الْفَصْلُ السَّادِسَ عَشَرَ

فِيْ إبْطَالِ قَوْلِهِمْ: إنَّ الأفلاك[754] مُتَحَرِّكٌ بِالإرادة

قالوا: إنّ الأجرام الفلكيّة حيوانات لها نفوس متعلّقة بأجرامها نسبتها إليها كنسبة نفوسنا إلى أبداننا، فكما أنّ أبداننا تتحرك بالإرادة لغرض من الأغراض الجزئية فكذا الأفلاك ودعوتهم هذه وإن كانت من الأمور المُمكِنة فإنّ الله تعالى قادر على أن يخلق الحياة في كلّ جسم فلكيّاً كان[755] أو عنصريّاً صغيراً أو كبيراً مستديراً أو مضلّعاً، لكن أشار في إثبات وقوع ذلك بطريق القياس العقلي كما يدعونه[756]، وحُجّتهم التي تمسّكوا بها هي أن قالوا: الفلك جسم متحرّك بالذات، وكلّ جسم متحرّك بالذات، فحركته إمّا طبيعيّة أو إراديّة أو قسريّة؛ لأنّ مَبدأ الحركة إمّا خارج عن المتحرِّك مُمتَاز عنه في الوضع والإشارة أو لا، والأوّل الحركة القسريّة، والثاني لا يخلو من أن يكون له شعور بما يصدر عنه من الحركة أو لا، والأوّل الحركة الإرادية، والثاني الطبيعيّة، لا جائز أن تكون حركات الأفلاك طبيعية؛ لأنّ كلّ وضع يتوجّه إليه المتحرّك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجّه إليه، فيكون المَهرُوب عنه بالطبع بعينه مطلوباً بالطبع في حالة واحدة، بَل يكون الهَرب عين الشيء وعين[757] طلبه وأنّه محال بداهة، ولا جائز أن تكون قسريّة؛ لأنّ القسر إنّما يكون على خلاف الطبع فحيث لا طبع ولا قسر، وأيضاً لو كانت حركتها قسريّة لكانت على[758] موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها في الجهة والسرعة والبطء وتوافقها في المناطق والأقطاب، إذ لا يتصوّر هناك قسراً لا من بعضها لبعض لكن حركتها كما شهدت به الأرصاد ليست متشابهة ولا متوافقة، فتعين أن تكون إراديّة.

وجوابه: أنّا لا نُسلِّم أنّ الأفلاك متحرّكة، والذي عوّل عليه الرياضيون: في أنّ الأفلاك متحرّكة هي المشاهدة وهي إنّما تدل على حركات الكواكب دون الأفلاك، وإنّما تثبت حركاتها

---

[754] في (B)(C): السماء.

[755] (كان): ساقطة من (B)(C).

[756] (كما يدّعونه): ساقطة من (B)(C).

[757] (الشيء وعين): أثبتها من (B)(C).

[758] (على): ساقطة من (B).

إذا[759] امتنع الخرق عليها وهو محال، وما ذكروه من الدليل على امتناع الخرق عليها من أنّها لو كانت قابلة للخرق لكانت أجزاؤها قابلة للتفرق، فيلزم أن تكون الجهات متحدّدة قبلها إذا التفرّق لا يكون إلّا بالحركة المستقيمة، فعلى تقدير تسليمه إنّما يتمّ في المحدّد دون ما عداه. وأمّا الطبيعيون: فمعتمدهم في إثبات كون الأفلاك متحرّكة بالاستدارة هو أنّ كلّ جزء من الأجزاء المفروضة التي للفلك لا يجب له من الوضع والمحاذاة ما هو عليه بحسب ذاتها، وإلّا لكانت متخالفة في الطبيعة لاختلافها في اللوازم فلا يكون الفلك بسيطاً وهو محال، فأيّ وضع يفرض له فهو حالة مُمكنة الزوال نظراً إلى ذاته وإمْكان زواله يقتضي صحة انتقال كلّ واحد من تلك الأجزاء إلى وضع الآخر وذلك بالحركة المستديرة فهي على الفلك جائزة وهي لا تتصوّر إلّا بالمَيل لأنّ المَيل؛ هو العلّة القريبة للحركة فيجوز أن يكون في الأفلاك مَيل مستدير فوجب أن يكون فيها مَبدأ مَيل مستدير؛ لأنّ إمْكان المَيل يدلّ على إمْكان المَبدأ والمَبدأ، هو الصورة النوعيّة التي لا يجوز أن تكون بالقوّة في الفلك الذي هو حاصل بالفعل، ووجود مَبدأ المَيل المُستدير في الجرم البسيط دلّ على أنّه لا عائق فيه عن ذلك المَيل بحسب الطبع، والعائق الخارجي أيضاً مُمتنع إذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج إلّا ذو مَيل مستقيم أو مركّب يمتنع وجوده عند الأجرام السماويّة ووجود مَبدأ المَيل وعَدم العائق يدلّان على وجود المَيل بالفعل ففيها مَيل مُستدير بالفعل بحسب الطبع فهي متحرّكة بالاستدارة، هذا ما ذكره الطبيعيون، وهو أيضاً غير تامّ.

- **أمّا أوّلاً:** فلأنّه مبني على البساطة وذلك لا يتمّ إلّا في المحدّد دون ما عداه.
- **وأمّا ثانياً:** فلجواز أن يلحق بجزء من الفلك صورة منوعة لا يشارك فيها جزؤه الكل، فتكون تلك الصورة مقتضية لوضع معين لا يفارقها أصلاً[760].
- **وأمّا ثالثاً:** فلأنّ اللازم لعدم وجوب الوضع والمحاذاة للأجزاء المفروضة للفلك جواز

زواله عنها، وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها لجواز أن يكون زوال الوضع والمحاذاة بحركة غيرها مِمّا اعتبر تلك المحاذاة والوضع معه سواء كانت تلك الحركة طبيعيّة أو قسريّة، لا يُقال: لو

---

[759] في (C): لو.

[760] في (B)(C): تسلسل (أمّا ثانياً) بمكان (أمّا ثالثاً)، وتسلسل (أمّا ثالثاً) بمكان (أمّا ثانياً).

لم تجز الحركة عليها بالنظر إلى طبائعها لكانت مُمتنعة بالنظر إليها، وامتناع حركتها بالنظر إلى طبائعها عبارة عن اقتضائها طبائعها لعدم حركتها أعني سكونها ومعناه وجوب الوضع لطبائع الأجزاء، فلو لم تجز الحركة عليها لزم أن يجب الوضع بالنظر إلى طبائعها، هذا خُلْف، وأيضاً فإنّ النصف من الفلك فوق الأفق والنصف الآخر منه تحته فلو فرضنا أنّ ما سوى الفلك من العناصر والمركّبات بحالها لا تتغيّر أصلاً فلا شكّ أنّ النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي طبيعة الفوقيّة ولا يأبى عن التحتيّة، وكذا النصف التحتاني منه لا يقتضي طبيعة التحتيّة ولا يأبى عن الفوقيّة وإلّا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة، فبالنظر إلى طبيعتهما يجوز أن يصير الفوقاني تحتانيّاً وبالعكس، وما ذلك إلّا لجواز الحركة عليها إذ المفروض أنّ ما سوى الفلك لا يتبدل عن حاله، لأنّا **نقول**: لا نُسلِّم أنّ معنى اقتضاء طبائعها السكون وجوب الوضع لطبائع الأجزاء فإنّه لا يكفي في وجوب الوضع وجوب سكون تلك الأجزاء فقط، بَل لابُدَّ مع ذلك من وجوب سكون ما اعتبر الوضع والمحاذاة معه وهو ظاهر فلا خُلْف، والفوقيّة والتحتيّة لنصفي الفلك اعتبار محض مِنّا لا أصل له بَل الواقع أنّ النصف من الفلك محاذٍ لنصف من الأرض ونصف آخر منه محاذ لآخر منها، والنصفان من الفلك[761] لا تقتضي طبيعتهما محاذاة نصفي الأرض بعينهما، ولكنّ ذلك لا يستلزم جواز الحركة على الفلك بَل يكفي في ذلك جواز الحركة على[762] الأرض قسراً أو طبعاً، ولا ينافيه ثباتها على حالها.

- **وأمّا رابعاً:** فلأنّا لا نُسلِّم أنّه يجب أن يكون في الأفلاك مَبدأ مَيل مستدير فإنّ الذي ثبت على تقدير صحة ما تقدّم إمْكان الحركة المستديرة، وذلك لا يستلزم وجود المَيل المُستدير بَل إمْكانه، ولا يلزم من إمْكانه وجود مَبدئه بالفعل بَل إمْكانه.

---

[761] (محاذ لنصف من الأرض ونصف آخر منه محاذ لآخر منها والنصفان من الفلك): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

[762] (الفلك بَل يكفي في ذلك جواز الحركة على): ساقطة من (B)(C).

فإن قُلتَ: قد أقيمت الدلالة عليه فيما سبق بأنّ المَبدأ هو الصورة النوعيّة فاذا كانت مُمكنة في الفلك الموجود بالفعل يلزم وجودها فيه بالفعل، وإلّا لم يكن الفلك موجوداً بالفعل(763)؛ لامتناع وجود الجسم بدون الصورة المنوّعة.

قلتُ: كون المَبدأ هو الصورة النوعيّة، مَمنوع؛ إذ لم يثبت فيما سبق، إلّا أنّه يمكن وجود المَيل المستدير في الفلك، وذلك لا يستلزم أن يكون مبدؤه هو الصورة النوعيّة الفلكيّة؛ لجواز أن يكون أمراً خارجاً، وما قيل: من أنّ الأمر الخارجي يكون قاسِراً أو لا، ثمّ مَمنوع؛ إذ لا دليل عليه.

فإن قُلتَ: لا يخلو من أن يكون المَبدأ هو الصورة النوعيّة أو الأمر الخارجي فإن كان الأول فلزوم وجوده ظاهر، وإن كان الثاني فكذا؛ لأنّ ذلك الأمر الخارجي يكون قاسِراً فيمكن التحريك القسري، وقد ثبت عندهم أنّ ما يقبل تحريكاً قسرياً فلابُدَّ فيه من مَبدأ مَيل طباعي، ولمّا امتنع على الأفلاك المَيل المستقيم كان ذلك المَبدأ مبدأً للمَيل المستدير، وبذلك يتمّ المطلوب.

قلتُ: لا نُسلِّم أنّ كلّ ما يقبل تحريكاً قسريّاً فلابُدَّ فيه من مَبدأ مَيل طبيعي، وما ذكر من الدليل عليه فغير تام على ما عرف في موضعه.

- **وأمّا خامساً:** فلانّا لا نُسلِّم أنّ وجود مَبدأ الميل(764) المستدير في البسيط دلّ على أنّه لا عائق فيه عن ذلك، وما يقال: من أنّ الطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئاً ولا يعوقها عنه إنّما يصح في الطبيعة لكونها غير شاعرة، وأمّا في الطبع الذي هو أعمّ منها والكلام فيه هاهنا فلا.

- **وأمّا سادساً:** فلانّا لا نُسلِّم أنّ لا عائق عن الحركة المستديرة إلّا ذو مَيل مستقيم أو مركّب، وإنّما يتمّ لو انحصر العائق في الجسم وهو مَمنوع، ولا نُسلِّم أيضاً امتناع وجود ما فيه ميل مستقيم أو مُركب عند الأجرام السماويّة؛ لأنّ ذلك لم يثبت إلّا في المحدّد.

- **وأمّا سابعاً:** فلانّا لا نُسلِّم أنّ وجود مَبدأ الميل وعدم العائق يدلّان على وجود المَيل بالفعل فيها؛ لجواز أن يكون هناك شرط يتوقّف وجود الميل عليه، ولا يوجد الميل لانتفاء ذلك الشرط، ثمّ إنّ ما ذكره من الدليل على أنّ الأفلاك متحرّكة على استدارة، معارض بأنّ الأجزاء التي يدور

---

(763) (يلزم وجودها فيه بالفعل وإلّا لم يكن الفلك موجوداً بالفعل): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

(764) (الميل): أثبتها من (B)(C).

عليها الفلك على تقدير حركته كسائر الأجزاء التي لا يدور عليها وأنّ النقطتين اللتين يكونان قطبي الفلك تساويان سائر النقط المفروضة فيه، فكونه متحرّكاً على وضع مخصوص وقطبين مخصوصين ترجيح بلا مرجّح. وربّما أجابوا عنه بأنّ ذلك المخصّص لإمر عائد إلى الحركة[765] وإن لم نعلم بعينه هذا[766]، ولو سُلِّم أنّ الفلك متحرّك فلا نُسلِّم أنه لا يجوز أن تكون حركته طبيعيّة. قوله: لأنّ كلّ وضع يتوجّه إليه المتحرّك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجّه إليه، مَمنوع؛ لأنّ الوضع الأول قد انعدم بتركه، وهو عندكم لا يعاد بَل غايته أنّه توجّه إلى مثله، ولا نُسلِّم استحالته.

فإن قُلتَ: يُمكن أن يستدل على امتناع كون حركة الفلك طبيعية بطريق آخر لا يتوجّه عليه ما ذكر وهو أن يقال: المتحرّك بالاستدارة يطلب بحركته المستديرة وضعاً ثمّ يتركه ومثله لا يتصوّر من فاقد للإرادة؛ لأنّ طلب الشيء المعين وتركه لا يكون إلّا باختلاف الأغراض الموقوفة على الشعور والإرادة.

قلتُ: هذا منقوض بحركة الحجر من علو إلى أسفل بطبعه فإنّ أيَّة نقطةٍ تُفرض في وسط المسافة يطلبها الحجر بتلك الحركة ثمّ يتركه.

فإن قُلتَ: ليس المطلوب فيما ذكر من المثال شيء من النقط الواقعة في وسط المسافة، بَل المطلوب طبعاً هو الحصول في الحيّز الطبيعي، ومن ضرورته مرور الجسم في حركته إلى تلك النقط.

قلتُ: فكذا فيما نحن بصدده يجوز أن لا تكون الأوضاع المذكورة مطلوبة للطبيعة الفلكية، بَل يكون المطلوب نفس الحركة.

---

[765] في (B)(C): محرّكه.
[766] (هذا): أثبتها من (B)(C).

فإن قُلتَ: الحركة ليست من الأمور المطلوبة لذواتها بَل حقيقته التأدّي إلى الغير فلا تكون مطلوبة لذاتها بل لغيره[767].

قلتُ: لا نُسلِّم أنّ الحركة لا تكون مطلوبة لذاتها، ولا نُسلِّم أنّ حقيقة التأدّي إلى الغير[768]. فإنّ هذا من مصطلحات الفلاسفة وما الدليل على ذلك!، ولا يلزم من وجودها مع التأدّي دائماً كون حقيقتها ذلك، ولو سُلِّم أنّها لا تكون طبيعيّة، ولكن لا نُسلِّم أنّها لا تكون قسريّة. قولهم: لأنّ القسر إنّما يكون على خلاف الطبع، مَمنوع؛ إذ لا يلزم من عدم الطبيعية استحالة كون الحركة قسريّة فإنّها حركة المتحرك من مَبدأ خارجي، سواء وجد للمتحرك طبيعة تقتضي خلافها أو لم توجد؟ وما ذكروه من أنَّ العادم للمَيل الطبيعي لو تحرّك بالقسر لزم أن تكون الحركة مع العائق كهيئة لامعة، لا يتمّ على ما عرفت في موضعه، على أنّه لا يلزم من عدم كون حركتها المستديرة طبيعة أن لا يكون هناك طبيعة تقتضي مَيلا مخالفاً لهذه الحركة، فإنّه يجوز أن لا تكون حركتها المستديرة طبيعيّة، وتكون للأفلاك المتحرك بها طبائع تقتضي غير تلك الحركات وتكون تلك الحركات قسريّة، ولا نُسلِّم أيضاً أنّها لو كانت حركاتها قسريّة لكانت على موافقة القاسر فوجب التشابه وإنّما يلزم ذلك لو كان القاسر منحصراً في الأفلاك، وهو ممنوع.

---

[767] (فلا يكون مطلوبة لذاتها بل لغيره): أثبتها من (C)(B).

[768] (لا نُسلِّم أنّ الحركة لا تكون مطلوبة لذاتها ولا نُسلِّم أنّ حقيقة التأدّي إلى الغير): أثبتها من (C)(B).

الْفَصْلُ السَّابِعَ عَشَر
فِيْ إِبْطَالِ مَا ذَكَرُوْهُ مِنْ الْغَرَضِ الْمُحَرِّكِ لِلسَّمَاءِ

قالوا: الغرض المحرّك للسماء هو التشبّه بالعقول المفارقة؛ لأنّ حرَكة الفلك إراديّة لِما مرّ، وكلّ حركة إراديّة[769] فهي لغرض، فإنّ البديهة تشهد بأنّ الحالة الميلانيّة المُسمّاة بـ"الإرادة" لا تتعلق إلّا بشيء مشعور به، يرى المتحرّك بالإرادة وجوده أولى من عدمه وذلك الشيء هو المُسمّى بالغرض، وما يتوهّم من أنّ لنا حركات إراديّة من غير أن يكون هناك غرض كحركة العابث باللحيّة والساهي والنائم.

فجوابه: أنّ في العبث ضرباً خفيفاً من اللّذة وأنّ النائم والساهي إنّما يفعلان؛ لتخيّل اللذة[770] وإزالة حالة مَملوءة أو إزالة وصب، وعدم تذكّر العابث والنائم والساهي لتخيّل تلك الغايات لا يستلزم عدم تخيّلها؛ لأنّ تخيّل الغاية شيء والشعور بذلك التخيّل شيء آخر، وانخفاض ذلك الشعور شيء ثالث يتوقّف وجود التذكّر على جميعها ولا يلزم من عدمها عدم التخيّل؛ لجواز أن يكون لعدم الشعور بذلك التخيّل أو لعدم انحفاض الشعور، وإذا ظهر أنّه لابُدَّ للحركة الإرادية من غرض، فالغرض لا يخلو من أن يكون حسيّاً أو عقليّاً، لا جائز أن يكون الغرض المحرك للفلك حسيّاً؛ لأنّ كلّ غرض حسي فالداعي إليه إمّا جذب الملائمة أو دفع المنافرة ولا مخرج عن هذين؛ لأنّ كلّ متصوّر حسّي لا يكون فيه جذب ملائم ولا دفع منافر عند المدرك لم يصح أن يكون غرضاً باعثاً على الفعل بالضرورة، فجذب الملائم هو الشهوة ودفع المنافر هو الغضب وهما محالان على الفلك؛ لأنّهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغيّر[771] من حال ملائمة إلى حال غير ملائمة وبالعكس، والأفلاك لا تنخرق ولا تلتئم لتزول صورتها الجسمية إلى صورة أخرى، ولا تتكون ولا تفسد لتبدّل صورها النوعيّة بعضها ببعض، ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف لتتغير مقاديرها زيادة ونقصان، ولا تستحيل في كيفيّتها من أشكالها واستدارتها بَل لا تغيّر فيها إلّا في

---

[769] (لِما مرّ وكلّ حركة إرادية): ساقطة من (B).

[770] (وأنّ النائم والساهي إنّما يفعلان لتخيّل اللذة): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

[771] (ويتغيّر): ساقطة من (C).

أوضاعها التي لا يتصوّر كون بعضها طبيعيّاً وأوّليّاً؛ لأنّها لبساطتها تكون نسبتها إلى جميع الأوضاع على السواء، فظهر أنّ الأجرام السماويّة لا تتغيّر من حال ملائمة إلى حال غير ملائمة وبالعكس، فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا تكون حركتها لأغراض حسيّة، فتعين أن يكون الغرض أمراً عقليّاً وذلك الأمر العقلي إمّا أن يمكن حصوله بالحركة أو يمتنع، والثاني باطل[772]؛ لأنّ الإرادة المنبعثة عن تصوّر تعقّلي لذات عاقلة مجرّدة بحسب ذاتها عن العوارض الماديّة يستحيل أن تكون نحو شيء محال، ولأنّ طلب المُحال لا يدوم أبد الدهر إذ لابُدَّ من اليأس عن حصول ما هذا[773] شأنه فتقف الحركة ولا تستمر وهو محال؛ لأنّ الحركة الفلكية واجبة الدوام، لأنّها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم سابقاً ولاحقاً، فتعين أن يمكن حصوله بالحركة وحينئذ إمّا أن يكون عائداً إلى العالم العنصري أو إلى نفسها أو إلى أمر أعلى منها، لا سبيل إلى الأول والثالث وإلّا يلزم استكمال الكامل بالناقص، أمّا على الثالث وهو أن يكون الغرض عائداً إلى العالي فظاهر؛ لأنّ العالي كامل، وقد استفاد كمالاً من السافل الذي هو ناقص، وأمّا على الأول وهو أن يعود الغرض إلى السافل فلأنّ إيصال ذلك الغرض إلى السافل يجب أن يكون أولى بالقياس إلى الفلك وإلّا لم يصلح غرضاً له، وحينئذ يستفيد الفلك تلك الأولويّة من السافل بإيصال كمال إليه على أنّ العالم العنصري أحقر بالنسبة إلى أجرامها الشريفة من أن تتحرك لأجلِها، فإنّها آمنة من الفساد بخلاف العالم العنصري وليس لمجموعها بالنسبة إلى الأجرام الفلكية قدر يُعتدّ به، بَل إلى كلّ واحد من الأفلاك فضلاً عن مجموعها فتعين أن يكون الغرض عائداً إلى أنفسها وحينئذ لا يخلو من أن يكون ذلك الغرض نيل ذات أو نيل صفة لذات أو نيل شبه ذات أو صفة لذات، لا سبيل إلى الأول؛ لأنّ نيل الذات لا يكون إلّا دفعة فكان إذا نيلت وقفت الحركة وهو محال؛ لاستلزامه انقطاع الزمان، ولا إلى الثاني؛ لأنّ نيل الصفة لا يتصوّر إلّا إذا انتقلت من محلّها لطالبها بالحركة وهو محال؛ لِما تقرّر من أنّ الأعراض يمتنع عليها الانتقال فيكون الغرض مُمتنع الحصول بالحركة، وقد عرفت استحالة كون الغرض كذلك، وإن لم تنتقل هي بعينها بَل حصل ما يماثلها ممّا نيلت هي بَل شبيهها

[772] في (C): محال.

[773] (حصول ما هذا) في (B): حصولها هذه.

هو الذي نيل فتعين الثالث وهو أن يكون الغرض نيل نسبة ذات أو صفة فيكون للفلك معشوق موجود وهو يطلب الشبه به، فالمطلوب إمّا أن يكون نيل الشبه المستقر أي شبهاً واحداً باقياً دائماً فيلزم أحد الأمرين: إمّا انقطاع الحركة أو طلب المحال، أو يكون نيل الشبه الغير المستقر أي شبهاً بعد شبه بحيث ينقضي شبه ويحصل شبه آخر، ولا يخلو إمّا أن ينحفظ نوعه بتعاقب الأفراد أو لا ينحفظ، والثاني باطل، وإلّا لزم وقوف الفلك. فإذن المطلوب شبه محفوظ النوع بتعاقب أفراد غير متناهية، فهذه المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق، إمّا من حيث براءته من القوة أو من حيث إنّه بالقوة، والثاني محال؛ لأنّ كونها بالقوة نقصان فلا يكون مطلوباً، فيكون المطلوب حصول المشابهات غير المتناهية مع المعشوق في صفات كمال غير متناهية، فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية ولا يجوز أن يكون ذلك المعشوق[774] المشبه به واجباً، وإلّا لكان المشبه به في جميع السماويات واحداً، لأنّ المطلب متى كان واحداً[775] كان الطلب لا محالة واحداً. وليس كذلك، لأنّ حركة الأفلاك متخالفة في الجهة والسرعة والبطء. ولا أن يكون جرماً فلكياً أو نفساً فلكية، وإلّا لكانت حركة المشبّه والمشبّه به متفقة في النهج والسرعة والبطء[776]. وليس كذلك، ولا عقلاً واحداً، لِما مرّ؛ فتعيّن أن يكون المشبّه به عقولاً متكثّرة هي بالفعل من جميع الوجوه فتتشبّه بها النفوس الفلكيّة حتى لا يبقى فيها شيء بالقوة لا على معنى أنّ تلك النفوس الفلكية تخرج إلى كلّ كمالاتها بالفعل في وقت ما بحيث لا يبقى فيها من الكمالات المُمكنة لها شيء بالقوّة في ذلك الوقت فإنّها لو كانت كذلك لصارت عقلاً مجرّداً بالكليّة ولم تبق محرّكة للفلك فتنقطع حركته، وقد عرفت أنّ ذلك محال بَل على معنى أنّها تقصد بالتشبّه إخراج كمالاتها كلّها إلى الفعل ولكنّها لا تخرج كلها إلى الفعل، دفعة بَل على سبيل التدريج شيئاً بعد شيء لا إلى نهاية، والكلمات اللائقة به منها ما هو بحسب جسمه من حيث إنّه جسم[777] وهو إخراج الأوضاع التي فيه بالقوة إلى

---

[774] (في صفات كمال غير متناهية فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية ولا يجوز أن يكون ذلك المعشوق): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (C).

[775] (لأنّ المطلب متى كان واحداً): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

[776] من (لأنّ حركة الأفلاك متخالفة في الجهة) إلى (في النهج والسرعة والبطء): أثبتها من (C)(B).

[777] (من حيث إنّه جسم): ساقطة من (B).

الفعل إذ ليس بالقوة فيه غيرها، ومنها ما هو بحسب نفسه الناطقة المجرّدة[778] وليس ذلك هو الأوضاع بَل أمر آخر أجَلّ وأعْلى، فالأفلاك بإخراجها الأوضاع المُمكنة التي لأجرامها من القوة إلى الفعل يحصل لها التشبّه في كونها بالفعل إلى المبادئ العالية فتقتبس بتشبهها المذكور كمالات متوالية، فكلّ نفس من هذه النفوس تنبعث عنها بما ينال من مبدئها القدسي حركة، وتلك الحركة تعدّ لتحصيل كمال يشرق عليها وكلّ إشراق يوجب شوقاً وحركة مستدعية لإشراق آخر وهكذا من غير انقطاع ولا وقوف في حركاتها المعدّة لتحصيل كمالات على التوالي، وقد اندفع[779] بهذا ما ظن جماعة من أكابر الفضلاء كالإمامين الإمام الغزالي والإمام الرازي وغيرهما[780] أنّ الحكماء ذهبوا إلى أنّ حركات الأفلاك لمجرد إخراج الأوضاع من القوّة إلى الفعل لِئلّا يبقى في الفلك شيء بالقوة، وشنّعوا[781] عليهم بأنّ الواحد مِنّا لو أخذ ينتقل في زوايا الدار قائِلاً: أنّ مقصوده أن يخرج أوضاعه التي بالقوة إلى الفعل يُعدّ جاهلاً مجنوناً من قبيل بعض الظن[782][783]. وأنت قد عرفت أنّ الحكماء لم يذهبوا إلى أنّ حركاتها لمجرّد ذلك بَل طلباً للكلمات اللائقة بها منها ما هو بحسب جسمه وهو الأوضاع، ومنها ما هو بحسب نفسه وهو أجَلّ وأعْلى منها.

وتحقيقه أنّ الفلك مُتحرّك ويستخرج بواسطة تلك الحركة الأوضاع المُمكنة من القوّة إلى الفعل، ويحصل له بواسطة كلّ وضع شبه إلى الأمور[784] التي هي بالفعل من جميع الوجوه ثمّ إذا زال وضع زال ذلك الشبه الذي كان بواسطة ذلك الوضع، وإذا حصل وضع آخر حصل شبه آخر، فكما أنّ نوع الوضع ينحفظ بتعاقب الأوضاع ينحفظ نوع الشبه بحسب تعاقب المشابهات، ويقبل بواسطة تلك المشابهات الفيض من مبدئه، فهناك أربع سلاسل: سلسلة الحركات ثمّ سلسلة الأوضاع ثمّ سلسلة التشبهات ثمّ سلسلة الإدراكات، والكمالات والحركات والأوضاع كمالات للأجسام، وأمّا

---

[778] (الناطقة المجرّدة): أثبتها من (C)
[779] (قد اندفع): ساقطة من (B)، وفي (C): وبهذا ظهر.
[780] (كالإمامين الإمام الغزالي والإمام الرازي وغيرهما): ساقطة من (C)(B).
[781] في (B): وسمعوا.
[782] (من قبيل بعض الظن): أثبتها من (C)(B).
[783] لمزيد بيان **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص116، والرازي، المباحثات المشرقية: (550/1-554).
[784] في (C)(B): العقول.

التشبّهات وما يترتّب عليها فهي كمالات للنفس، هذا على أنّ تعاقب تلك الأوضاع يستلزم رشح الخير على العالم السفلي إذ بحسب اختلاف أوضاع الأجرام النيّرة تختلف آثارها في الأجرام السفليّة ويتبع تلك الآثار من الخيرات ما أنت خبير بجملته، وإن لم يكن لنا سبيل إلى الإحاطة بتفاصيله، فالأفلاك تشبه بالمبادىء بإخراج الأوضاع المُمكنة من القوة إلى الفعل في كونها بالفعل راشحاً عن الجبر على السافلات[785] ونفع السافل وإن لم يكن مقصوداً من حركات الأفلاك قصداً كما عرفت، لكنّه مقصود تبعاً من حيث إنّها تتشبه بالعقول وليس حال الإنسان المنتقل في زوايا الدار كذلك، فلا ورود لِما ذكروا من التشنيع ثمّ إنّه لا استبعاد في أن يحصل للنفوس الفلكية بسبب إخراجها الأوضاع المُمكنة لأجرامها من القوّة إلى الفعل استعدادات يترتب عليها فيضان الكمالات دون النفوس الإنسانية إذ هما مختلفان بالحقيقة، فيجوز أن يكون استعدادها بحصول الكمالات أقوى من استعداد النفوس البشريّة فيتمّ استعدادها لحصول الكمالات[786] بإخراج الأوضاع المُمكنة لأجرامها من القوّة إلى الفعل لحصول الكمالات[787] فتفيض تلك الكمالات عليها من مَبدئها بخلاف النفوس الإنسانية، هذا غاية تقرير ما ذكروا في هذه المسألة.

وجوابه: أنّا لا نُسلِّم أنّ الحركة الفلكية إراديّة، وما ذكروا لبيانه من الدليل فقد عرفت ضعفه، ولو سُلِّم ذلك فلا نُسلِّم لزوم غرض مغاير للحركة، ولِمَ لا يجوز أن يكون الغرض نفس الحركة؟ وما يقال: من أنّ حقيقتها التأدّي إلى الغير فلا تكون مطلوبة لذاتها، فقد عرفت ما فيه، ولو سُلِّم ذلك فلا نُسلِّم أنّ الغرض لا يكون حسيّاً. قوله: لأنّ الداعي إليه إمّا الشهوات[788] أو الغضب، وهما محالان على الفلك.

قلنا: لا نُسلِّم استحالتهما على الفلك، فإنّ اللازم في البسيط هو تشابه أجزائه المفروضة في الحقيقة، وأمّا تشابه أحواله فغير لازم، ومن الجائز أن يكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب

---

[785] في (C): السافل.
[786] (لحصول الكمالات): أثبتها من (C)(B).
[787] (لحصول الكمالات): ساقطة من (C).
[788] في (C): الشهوة.

محسوسات غير متناهية، كما جاز أن يكون له ذات غير متناهية من معقولات غير متناهية، على أنّ ما ذكروا من أنّ الفلك لا ينخرق ولا يلتئم ولا يتكوّن ولا يفسد فلا يتغيّر من حال ملائمة إلى خلافها، إن تمّ فإنّما يتمّ في المحدّد الذي هو الفلك الأطلس[789] دون ما سواه فيقصر دليلهم عن مدّعاهم، ثمّ لا نُسلِّم امتناع طلب المحال، وما ذكروه من أنّ الإرادة المنبعثة عن تصوّر عقلي لذات مجرّدة بحسب ذاتها عن العوارض الماديّة يستحيل أن يكون نحو شيء محال، فكلام إقناعي لا يعوّل عليه في المطالب البرهانية، وكذا ما ذكر من أنّ طلب المحال لا يدوم أبد الدهر بَل لابُدَّ من اليأس عن حصول ما هذا شأنه فإنّه ليس يقيني، ولا نُسلِّم أيضاً امتناع استكمال العالي بالسافل، ولِمَ لا يجوز أن يكون للسافل كمال ليس للعالي فيستفيد منه؟ وإن كان كمال العالي أكثر.

وما ذكروا من أنّ العالم العنصري أحقر بالنسبة إلى أجرامها الشريفة من أن تتحرك لأجلها، فكلام خطابي!

ولا نُسلِّم أيضاً: أنّه لا يكون الغرض نيل ذات، قولهم: نيل الذات لا يكون إلّا دفعة فوقفت الحركة فينقطع الزمان، وهو محال.

قلنا: لا نُسلِّم امتناع انقطاع الزمان، وقد تقدّم في مسألة قدم العالم، ولو سُلِّم فإنّما يفيد في الفلك الأعظم؛ لأنّ الحركة الحافظة للزمان إنّما هي حركته فقط.

ولا نُسلِّم أيضاً: أنّ المتشبّه به لا يجوز أن يكون واجباً، قولهم: وإلّا لكان المشبّه به في جميع السماويات واحداً.

قلنا: مَمنوع، ولِمَ لا يجوز أن يكون التخالف لاختلاف القوابل في النوع أو لاختلاف الكمال المشبّه به في الواجب بحسب الاعتبار؟

---

(789) **الفَلَك الأطْلس**: هو الفلك التاسع الذي يحيط بالسماوات ويفترض أنه لا نجم فيه، ويسمى فلك الأفلاك. **ينظر**: الأحمد نكري، دستور العلماء: (165/1)، وآن دوزي، تكملة المعاجم العربية: (65/7).

ولا نُسلِّم أيضاً: أنّه لا يجوز أن يكون المشبه به جرماً فلكيّاً أو نفساً فلكيّة، قولهم: وإلّا لكانت حركة المشبّه به والمشبّه واحداً في السرعة والبطء والنهج.

قلنا: مَمنوع، وإنّما يلزم ذلك أن لو كان الشبه في الحركة، وأمّا إذا كان الشبه في كمال آخر لجرم الفلك أو لنفسه فلا.

ولا نُسلِّم أيضاً: أنّه لا يجوز أن يكون عقلاً واحداً، قولهم: إذ يلزم حينئذ تشابه الأفلاك في مناهج الحركة وسرعتها وبطئها مَمنوع، إذ يجوز أن يكون لعقل واحد كمالات متعدّدة فيتشبّه كلّ فلك به في واحد من كمالاته، فلا يجب التشابه فيما ذكر، فلا يثبت تعدّد العقول كما زعموا.

وقال الإمام الغزالي: نقول لهم: ما ذكرتموه من أنّ الغرض -أعني التشبّه بالعقل- حاصل بالحركة المغربيّة فلِمَ كانت الحركة الأولى مشرقيّة؟ وهَلّا كانت حركات الكلّ إلى جهة واحدة؟ وإن كان في اختلافها نفع للعالم العنصري فهَلّا اختلفت بالعكس؟ فإنّ كلّ ما ذكروه من حصول الحوادث باختلاف الحركات من التثليثات والتسديسات وغيرها يحصل بعكسه، وأيضاً يُمكّن لها الحركة إلى الجهة الأخرى فما بالها لا تتحرك مرّة من جانب، ومرّة من جانب استيفاء؟ لِما يُمكّن لها إن كان في استيفاء كلّ مُمكن كمال(790).

ولقائل أن يقول لهم: أن يتخلّصوا عنه بأنّ المقصود بيان غرض الأفلاك في حركاتها الإرادية لا بيان غرض اختيار الجهة، وما ذكرته لا يضرّ فيما هو المقصود، وغرض اختيار الجهة أمر لا تهتدي العقول إلى اكتناه ذلك، ولسنا ندّعي الاطلاع على جميع أسرار ملكوت السماوات فإنّ النفوس الإنسانية التي هي في عالم الغربة والانغماس في كدورات الطبيعة وظلمات الهيولى لا تطّلع على جميع ما في العالم العنصري الذي هو أحقر وأخس بالنسبة إلى أجرام الأفلاك ونفوسها، فكيف على جميع ما في عالم الأفلاك؟

---

(790) **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص120.

الْفَصْلُ الثَّامِنَ عَشَرَ

فِيْ إِبْطَالِ قَوْلِهِمْ: إِنَّ نُفُوْسَ الأفلاك[791] مُطَّلِعَةٍ عَلَى جَمِيْعِ الْجُزْئِيَّاتِ الْحَادِثَةِ مِمَّا كَانَ وَمَا سَيَكُوْنُ وَمَا هُوَ كَائِنٌ فِيْ الْحَالِ

قالوا: جميع الأمور الكائنة في العالم[792] مِمّا تحقق أو سيتحقّق أو هو مُتحقّق في الحال مُرتَسِمة في المبادئ العالية من العقول المجرّدة والنفوس الفلكيّة، أمّا ارتسامها في العقول: فعلى الوجه الكلي وقد سبق الكلام فيه، وأمّا في النفوس الفلكيّة: فعلى الوجه الجزئي على رأي المشائين[793]؛ إذ ليس للأفلاك نفوس مجرّدة عندهم، وعلى الوجهين جميعاً على رأي الشيخ أبي علي؛ لأنّه يثبت للأفلاك نفوساً مجرّدة عندهم[794] متعلّقة بأجرَامِها كتعلّق نفوسنا بأبدانِنا ونفوساً منطبعة في أجرامها كقوّتنا الباطنة التي ترتسم صور الجزئيات فيها إلّا أن الأفلاك لبساطتها لا تخص تلك القوّة بجزء معين منها بَل تعمّ جميع أجزائها، بخلاف الإنسان فإنّ تلك القوّة فينا في الدماغ[795]. وزعموا أنّ هذا هو المراد مِمّا وَرَدَ في الشرع الشريف من كون جميع الحوادث مكتوبة في اللوح المحفوظ فإنّ اللوح عبارة عن النفوس الفلكية وانتقاشها بصور الجزئيات هو المراد من كونها مكتوبة في اللوح؛ لأنّ اللوح جسم مسطح من درّة بيضاء كتب عليها ما كان وما سيكون وما هو كائن في الحال، كما يكتب الصبيان على الألواح؛ لأنّ الحوادث الجزئيّة غير متناهية، وكلّ جسم فهو متناهي المقدار، ولا يمكن أن يكتب على سبيل التفصيل أمور غير متناهية على جسم متناهي المقدار، وهذا بناء على ما زعموا من قدم العالم.

وعندنا العالم حادث بجميع ما فيه، فلا تكون جزئياته غير متناهية فلا استحالة في أن يكتب على لوح متناهي المقدار جميع ما كان وما سيكون إلى يوم القيامة كما أشار إليه[796] قول رسول

---

[791] في (B)(C): السّماوات.

[792] (في العالم): ساقطة من (B)(C).

[793] **المشّاؤون**: فرقة فلسفيّة سارت على منهج أرسطو، كان أفرادُها يتذاكرون فيما بينهم وهم يمشون، ولذلك سُمّو بذلك، ومن أبرزهم الفارابي وابن سينا. **ينظر**: الشهرستاني، الملل والنحل: (57/2)، ومعجم اللغة العربية: (2103/3).

[794] (عندهم): أثبتها من (C).

[795] لمزيد بيان **ينظر**: ابن سينا، كتاب الشفاء: (130/2).

[796] (اشار إليه) في (B)(C): نطق به.

الله صلى الله عليه وسلم: (جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ)[797]. **نعم،** لو قيل: بكون الحوادث بأجمعها حتى الحوادث في دار الآخرة لا إلى نهاية مكتوبة في اللوح لم يتصوّر اتساع الجسم المتناهي المقدار على النقوش الدالة عليها على سبيل التفصيل، اللهم إلّا على ضرب آخر لا تقدر على اكتناهه القوى البشريّة، ثمّ إنّ الإمام حجة الإسلام الغزالي -رحمه الله- نَقل عنهم حجّة لإثبات هذا المطلوب محصّلها[798]: هو أنّ حركة الفلك إراديّة لِما تقدّم، والحركة الإرادية لا يكفي في وقوعها الإرادة الكليّة؛ لأنّ الداخل في الوجود جزئي معين من جزئياتها، ونسبة الإرادة الكليّة إلى جميع الجزئيات واحدة، فوقوع هذا المعين بها دون آخر ترجيح بلا مرجّح، فإذن لابُدَّ فيها من إرادة جزئية متعلّقة بخصوصيّة الحركة الواقعة، فَلِلفلَك إرادات جزئية متعلّقة بكلّ حركة جزئية معينة من نقطة معينة إلى نقطة معينة أخرى، فله لا محالة تصوّرات جزئيّة لتلك الحركات المعيّنة بالقوّة الجسمانية ضرورة أنّ إراداتها موقوفة على تصوّرها وأنّ الجزئيّات الجسمانيّة لا تُدرَك إلّا بآلات جسمانيّة، فإنّ المسافة لا محالة تشتمل على امتداد يمكن أن تفرض فيه حدود جزئية تتجزّأ[799] المسافة بها إلى أجزائِها، فقاطع تلك المسافة يتخيّل الوصول إلى آخرها أوّلاً ثمّ يتخيّل تلك الحدود واحداً بعد واحد وينبعث عن كلِّ تخيّل إرادة جزئيّة لقصد ذلك الحدّ، ومع وصوله إليه تفنى تلك الإرادة ويتجدّد غيره فتصير كلّ إرادة سبباً لوجود حركة، ووجود كلّ حركة سبباً للوصول إلى حدٍّ، وكلّ وصول إلى حدٍّ سبباً لوجود إرادة تتجدّد معه، وهكذا فإذا كان للفلك تصوّر لجزئيات الحركة وأحاط بها أحاط لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الأرض من كون بعض أجزائه طالعة وبعضها غاربة، ومن كون[800] بعضها في وسط سماء قوم وتحت قدم قوم، وكذا يعلم بما يلزم من اختلاف النسب التي تتجدّد بالحركة من التثليث والتسديس والمقابلة والمقارنة إلى غير ذلك من الحوادث السماويّة والحوادث الأرضية تستند إلى الحوادث السماويّة إمّا بغير واسطة أو

---

[797] **أخرجه**: أبو يعلى في معجمه، باب إبراهيم: (111/1)، برقم (96)، والطبراني في معجمه الكبير، باب العين: (223/11)، برقم (11585) من حديث ابن عباس. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب القدر، باب جف القلم: (2433/6)، برقم (4788) بلفظ: (جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا أَنْتَ لَاقٍ) من حديث أبي هريرة.

[798] لمزيد بيان **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص125.

[799] في (C): تجري.

[800] (بعض أجزائه طالعة وبعضها غاربة ومن كون): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

بواسطة واحدة أو أكثر، وبالجملة فكلّ حادث أرضي فله سبب حادث إلى أن ينقطع التسلسل بالارتقاء إلى الحركة السماويّة التي بعضها سبب لبعض، فإذا انتهى أسباب الحوادث الجزئية إلى الحركات السماويّة فالمتصوّر للمحركات متصوّر لها؛ لأنّ تصوّر الملزُوم يستلزم تصوّر لوازمه ولوازم لوازمه إلى آخر السلسلة، وعدم علمنا بما يحدث في المستقبل لعدم العلم بجميع أسبابه؛ لأنّ السماويّات كثيرة ولها اختلاط بالحوادث الأرضية وليس في القوّة البشريّة الاطلاع عليها، ونفوس السماويّات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الأوّل ولوازمها ولوازم لوازمها إلى آخر السلسلة.

قال[801]: ولهذا زعموا أنّ النائم يرى في نومه ما يكون في المستقبل فإنّ النفس الإنسانية من شأنها الاتصال بتلك المبادىء إلّا أنّها مشغولة بالتفكّر فيما تورده الحواس عليها، فإذا وجدت فرصة الفراغ من ذلك اتصلت بطباعها بها فينطبع فيها من الصور الحاصلة هناك ما هو أليق بتلك النفس من أحوالها وأحوال ما يقرب منها من الأهل والولد والبلد، ثمّ إنّ القوّة المتخيّلة التي من طباعها المحاكاة تحاكي تلك الأمور بأمثلة تناسبها في الجملة فينمحي المدرك الحقيقي من الحفظ فيحتاج إلى التغيير وهو أن يرجع من الصورة التي في الخيال إلى المعنى الذي صَوّرَته المتخيّلة بتلك الصورة.

وزعموا: أنّ النبي -عليه السلام- أيضاً مُطّلع على الغيب بهذا الطريق إلّا أنّ نفوس الأنبياء -عليهم السلام- لقوّتها ووفائها بالجوانب المقابلة لا تستغرقها الحواس الظاهرة ولا يكون اشتغالها بتدبير البدن مانعاً من اتصالها بتلك المبادئ، فلا جرم يرى هو في اليقظة ما يراه غيره في المنام ثمّ القوّة المتخيّلة تمثّل له أيضاً ما رآه، وربما يبقى الشيء بعينه في ذكره، وربّما يبقى مثاله فيفتقر مثل هذا الوحي إلى التعبير، ولولا أنّ جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الأنبياء الغيب في يقظة ولا منام.

ثمّ أجابَ عمّا نقله بما حاصله: أنّه لِمَ لا يجوز أن يكون اطلاع الأنبياء -عليهم السلام- على الغيب واطلاع النائم في نومه بما يكون في نومه المستقبل بتعريف الله تعالى ابتداءً أو بواسطة ملك

[801] قُصِدَ به الإمام الغزالي. **ينظر**: تهافت الفلاسفة: ص123.

من الملائكة من غير احتياج إلى شيء ممّا ذكر؟ وأمّا ما ذُكر أولاً فمَبني على مقدمات لَسنا نطول بإبطالها، لكنّا ننازع في مقدِّمات ثلاث منها:

- المُقدّمة الأولى: قولكم: إنّ حركات الأفلاك إراديّة، وقد فرغنا من إبطالها فيما سبق.
- المُقدّمة الثانية: قولكم: لابُدَّ في الحركة الإرادية من إرادت جزئيّة وتصوّرات جزئيّة[802]

للحركات الجزئية، فإنّها غير مُسلّمة إذ ليس للفلك جزء عندكم بَل هو متصل في نفسه وانقسامه ليس إلّا بحسب الوهم، ولا الحركة فإنّها واحدة بالاتصال فيكفي تشوّقها إلى استيفاء "الأيون"[803] المُمكنة لها، ويكفيها التصوّر الكلّي والإرادة الكليّة.

قالَ: ولنُمثّل للإرادة الكليّة والجزئيّة مثالاً ليفهَم غرضهم؛ فإذا كان للإنسان غرض كليّ في أن يحجّ بيت الله تعالى مثلاً، فهذه الإرادة الكليّة لا تصدر منها الحركة؛ لأنّ الحركة تقع جزئيّة في جهة[804] مخصوصة بمقدار مخصوص، بَل لا يزال يتجدّد للإنسان في توجهه إلى البيت تصوّر بعد تصوّر للمكان الذي يتخطاه والجهة التي سَلكَها، ويتبع كلّ تصوّر جزئي إرادة جزئيّة للحركة عن المحل الموصول إليه بالحركة. فهذا ما أرادوا بالإرادة[805] الجزئيّة التابعة للتصوّر الجزئي، وهو مُسلّم في الحج؛ لأنّ الجهات متعدّدة في التوجّه إلى مَكّة والمسافة غير متعيّنة، فيفتقر تعيين مكان عن مكان وجهة عن جهة إلى ارادة أخرى جزئية. وأمّا الحركة السماويّة فلها جهة واحدة فإنّ الكرة إنّما تتحرك على نفسها وفي حيّزها لا تجاوزها، والحركة مرادة وليس ثمّ إلّا وجه واحد وجسم واحد وصوب واحد فهي كهَويّ الحجر إلى أسفل، فإنّه يطلب الأرض في أقرب طريق وأقرب، الطريق الخط المستقيم الذي هو عمود على الأرض، فتعين الخط المستقيم فلم يفتقر فيه إلى تجدّد سبب حادث سوى الطبيعة الكليّة الطالبة للمركز مع تجدّد القرب والبعد والوصول إلى حدّ الصدور عنه، فكذلك يكفي في تلك الحركة الإرادة الكليّة.

---

[802] (وتصوّرات جزئية): أثبتها من (C)(B).

[803] **الأيون**: ذرة أَو مَجمُوعَة متماسكة من الذرات ذَات شحنة مُوجبَة أَو سالبة وَيُطلق أَيْضاً على الإلكترون وسواه من الجسيمات المشحونة. **ينظر**: المعجم الوسيط: (35/1).

[804] (في جهة): أثبتها من (C)(B).

[805] في (B): بالإرادات.

• المُقدّمة الثالثة: إنّه إذا تصوّر الحركات الجزئية تصوّر توابعها ولوازمها وهذا أيضاً غير مُسلّم، وليس هذا إلّا كقول القائل: إنّ الإنسان إذا تحرّك وعرف حركته ينبغي أن يعرف ما يلزم من حركته من نسبته إلى الأجسام التي فوقه وتحته وحواليه، وبطلانه لا يخفى على أحدٍ[806]، هذا ما ذكره.

ونحن نقولُ: لم نجد فيما وصل إلينا من كتبهم دليلاً ملخّصاً على هذا المطلوب، والذي يمكن لهم أن يقال: إنّ النفوس الفلكيّة عالمة بالمَبدأ الأوّل -جلّ جلاله[807]- والعلم بالمَبدأ مستلزم للعلم بما له المَبدأ فتكون عالمة بجميع الحوادث؛ لأنّها ترتقي إليه تعالى في سلسلة العليّة، ويحتمل أن يُحمل على هذا الوجه قول الإمام الغزالي في أثناء كلامه حيث قال: ونفوس السماويّات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الأوّل... أهـ.

وجوابه: منع أنّ النفوس الفلكية عالمة بالمَبدأ الأوّل بحقيقة فإنّ النفس الإنسانية لا تعلم بحقيقته علم لا يجوز أن يكون للنفوس الفلكية[808] أيضاً، كذلك ومنع أنّ العلم بالمَبدأ يستلزم بما له المَبدأ وقد سبق تحقيق القول فيه، لا يقال: عدم إدراك النفس الإنسانية له تعالى بحقيقة إنّما هو لاشتغالها بما يمنع من الاتصال بالمبادئ العالية والانتقاش بما فيها من الصور المعقولة ولا مانع في النفوس الفلكيّة من ذلك، لأنّا نقولُ: لا نُسلِّم أنّه لا مانع في النفوس الفلكيّة من ذلك وعدم اشتغالها بما يتبع المزاج من الشهوة والغضب والحرص والحقد والحسد والجوع والألم وغير ذلك، على تقدير تسليمه لا يوجب انتفاء المانع إلّا إذا ثبت انحصار المانع في ذلك فأنى لهم إثبات ذلك؟ هذا إذا قيل: إنّ للأفلاك نفوساً مجردة، وأمّا على رأي المشائين فالأمر ظاهر[809]؟ فإنّ الأفلاك ليس لها نفوس مجرّدة عندهم، والنفس المنطبعة في المادة لا يتصوّر إدراكها له[810] تعالى؛ لأنّ الجسماني لا يدرك المجرّد.

---

[806] **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص125.

[807] في (C): جلّت عظمته.

[808] (عالمة بالمَبدأ الأول بحقيقة فأنّ النفس الإنسانية لا تعلم بحقيقته علم لا يجوز أن يكون للنفوس الفلكية): أثبتها من (C)(B).

[809] (ظاهر): أثبتها من (C)(B).

[810] (له): أثبتها من (C)

وأمّا ما ذكره الإمام الغزالي -رحمه الله- فالمفهوم من صدر كلامه هو أن يدل على أنّ النفوس الفلكيّة عالمة بجزئيات الحركات الصادرة عنها؛ لصدورها عنها بالإرادة وجميع الحوادث الجزئية الأرضية والسماويّة لازمة لها، فيلزم من العلم بها العلم بتلك الحوادث، وهو لا يناسب مذهب الفلاسفة ولا يصح نسبته إليهم؛ لأنّ الحركات الفلكية وما يستند إليها من الأوضاع ليست عللاً تامّة بالحوادث ولا عللاً فاعليّة لها، بَل هي معدّات للمواد بحصول الحوادث فيها، وإنّما مَبدأ وجودها هي المبادئ المفارقة، والعلمُ بمعدات الأشياء لا يستلزم العلم بها عندهم أصلاً، بَل إنّما يدّعون أنّ العلم بالعلّة التامّة يستلزم العلم بالمعلول بَل الواقع في كلامهم هو الاستدلال بكون حركات الأفلاك إراديّة على أنّ لها نفوساً شاعرة بما تفعلها لامتناع إرادة الشيء بدون الشعور به، وأمّا الاستدلال بكون حركتها إراديّة على كونها عالمة بجميع الحوادث فكلّا[811].

وما ذكره آخراً من أنّ نفوس السماويّات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الأول ولوازمها ولوازم لوازمها إلى آخر السلسلة إن أراد به الاطلاع على الحركات الفلكيّة التي هي السبب الأول بالنسبة إلى الحوادث فهو إعادة لكلامه الأول وتكرار له من غير زيادة فائدة وقد عرفت ما فيه، وإن أراد به الاطلاع على المَبدأ الأول على الإطلاق أعني الواجب تعالى فيرجع حاصله إلى ما ذكرناه من الاستدلال، وتكون المقدّمات المذكورة في صدر الاستدلال[812] من كون حركاتها إراديّة وعدم كفاية الإرادة الكليّة والتصوّر الكلي وغير ذلك مستدركة في الدليل وإن التزم الاستدراك فلا وجه للجواب عن الدليل بمنع المقدّمات المستدركة التي لا دخل لها في إثبات[813] المقصود أصلاً.

وقد أجاب أولاً: بمنع كون الحركة إراديّة، وثانياً: بمنع الاحتياج في الحركة الإرادية إلى تصوّرات جزئية. ولا حاجة في تقرير الدليل على الوجه الثاني إلى واحدة من تينك المقدّمتين أصلاً، ثمّ إنّ ما ذكره -رحمه الله- يَدلّ على أنّ قصّة الوحي والرؤيا دليل آخر حيث قال: ولولا أنّ

---

(811) من (بَل الواقع في كلامهم هو الاستدلال) إلى (عالمة بجميع الحوادث فكلّا): أثبتها من (B)(C).

(812) في (B)(C): كلامه.

(813) (أثبات): ساقطة من (C).

جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الأنبياء الغيب، وأجاب: بأنّه يجوز أن يكون بتعريف الله تعالى ابتداء أو بواسطة ملك من الملائكة[814]. ويمكن توجيه جوابه الأخير بوجهين:

أحدهما: وهو الموافق لأصول الإسلام هو أنّه يجوز أن يكون اطلاع النبي-عليه الصلاة والسلام- على الغيب بأن يُعرِّف الله ملكاً من الملائكة ما يريد إعْلامَه للنبي من الغيب ويأمره بأن يلقي إلى النبي -عليه السلام- من غير أن يكون له اطلاع على جميع الحوادث، وكذا الحال في النائم.

وثانيهما: وهو المُناسب[815] لأصول الفلاسفة هو أنّ ما ذُكِرَ لا يدلّ على كون النفوس الفلكية عالمة بها بَل يكفي فيه أن يكون مجرّد من المجرّدات عالماً بها وتتصل النفس به عند تخلّصها عن علائق البدن وشوَاغِله، سواء كان ذلك المجرّد نفساً فلكيّاً أو عقلاً من العقول، لكن لا يخفى على من مارس كتبهم وتَتَبَّع كلماتهم أنّهم يجعلون قصّة الرؤيا والوحي من فروع كون المجرّدات عالمة بجميع الأشياء لا أنّهم يستدلون بقصّة الرؤيا والوحي على كون النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث. وفرقه بين الحركة المستديرة والمستقيمة بأنّه لابُدَّ في الحركة المستقيمة من تخيّل الأجزاء التي في المسافة شيئاً بعد شيء ومن إرادة الحركة في كلّ منها بخلاف المستديرة فإنّه يكفي فيها تخيّل واحد وإرادة واحدة بناء على أنّ الحركة المستقيمة من مَبدأ معين إلى منتهى معين يمكن على طرق متعدّدة غير محصورة بأن تتحرك على الخط المستقيم[816] الواصل بينهما وأن تتحرك على خطوط أُخر مائلة عن الاستقامة إمّا إلى اليمين أو الشمال، وكذا الحركة من كلّ حدٍّ[817] إلى آخر من الحدود الواقعة بين ذلك المَبدأ والمنتهى فلابُدَّ من تخيّل الأجزاء التي تقع عليها[818] الحركة شيئاً بعد شيء وإرادة الحركة فيها من حدٍّ إلى آخر على وجه مخصوص؛ لِئلّا

---

(814) **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص124.
(815) في (B)(C): الموافق.
(816) (المستقيم): أثبتها من (B)(C).
(817) في (C): واحد.
(818) (عليها): أثبتها من (B)(C).

يلزم الرجحان بلا مرجّح، وأمّا الحركة المستديرة فإنّها بعد تعين القطبين والجهة لا يتصوّر فيها غير وجه واحد، فلا تحتاج هنا إلى تخيّل للأجزاء والإرادات.

يُردُّ عليه: أنّ ما تتوقّف عليه الحركة إمّا أن يكون تخيّل كلّ واحد من الحدود والأجزاء التي يمكن فرضها في المسافة أو تخيّل بعضها دون بعض، والأول يستلزم أن يكون للمتحرك تخيّلات وإرادات غير متناهية؛ لأنّ المسافة قابلة للقسمة إلى غير النهاية لكن كلّ عاقل يجد من نفسه الأمر بخلافه عند حركته الاختياريّة في مسافة، ولو فرض الكلام على أصل الجزء الذي لا يتجزّأ فلا خفاء في أنّه ليس للمتحرك في مسافة فرسخ مثلاً تخيّلات وإرادات بعدد الأجزاء التي في تلك المسافة، والثاني يوجب جواز تحقّق الحركة على كلِّ المسافة من غير قصد إلى شيء من أجزائها؛ لأنّه إذا جاز ذلك في بعض المسافة[819] فليجز في كلّها وإلّا يلزم الرجحان بلا مرجّح، والحقّ أنّ الحركة من المَبدأ إلى المنتهى أمر واحد[820] بسيط لا انقسام فيها أصلاً فيكفي في صدورها تخيّل المسافة بأسرها إجمالاً وإرادة الحركة عليها، ولا حاجة إلى تخيّل الحدود المفروضة عليها وتوجّه القصد إليها لخصوصها، إذ ليس هناك حركات متعدّدة بَل حركة واحدة جزئيّة، وإن وقع في أثناء الحركة تخيّلات وإرادات لبعض الأجزاء فتلك لأسباب أُخر اتفاقيّة واقعة في تلك الأوقات، لا لاحتياج الحركة إليها.

نعم، إذا انقطعت الحركة إليها[821] قبل الوصول إلى المقصد كما تنقطع حركة المسافة في كلِّ مرحلة، فلابُدّ للحركة من ذلك الحدّ من تصوّر آخر وإرادة أُخرى؛ لأنّها حركة أُخرى مغايرة في الوجود لما انقطع قبلها، وأمّا منعه للمقدّمة القائلة: بأنّه إذا تصوّر الحركات تصوّر توابعها ولوازمها. فإن أراد به أنّ مجرّد تصوّر الحركات لا يستلزم تصوّر لوازمها فذلك حقّ لا شُبهة فيه، لكنّه يقدح فيما ذكره من الدليل لا فيما قصده الحكماء؛ لأنّهم لا يدّعون ذلك بَل إنّما يدّعون أنّ

---

[819] (من غير قصد إلى شيء من أجزائها لأنّه إذا جاز ذلك في بعض المسافة): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

[820] (واحد): أثبتها من (B)(C).

[821] (اليها): ساقطة من (B)(C).

تصوّر الحركة مع جميع ما له مدخل في وجود تلك اللوازم لا يُوجب تصوّرها، فقوله: وليس هذا إلّا كقول القائل: إنّ الإنسان إذا تحرّك وعرف حركته ينبغي أن يعرف ما يلزم من حركاته، في غاية السقوط.

ثمّ إنّه استبعد كون النفوس الفلكيّة عالمة بالجزئيات الحادثة الغير المتناهية، حيث قال: وكيف يجتمع في نفس مخلوق في حالة واحدة من غير تعاقب علوم جزئيّة مفصّلة لانهاية لأعدادها ولا غاية لآحادها؟ ثمّ ترتقي من الاستبعاد إلى ادّعاء الضرورة في استحالته، بقوله: ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك فلييأس من عقله. وأنت تعلم أنّ الاستبعاد لا يفيد في مثل هذا المقام، ودعوى الضرورة لا تسمع في محلّ النزاع، ثمّ ادعى أنّ الغالب على الظن أنّ النفوس الفلكيّة من نوع النفوس الإنسانية، وإن لم يكن غالباً على الظن فلا أقل من أنّه يحتمل عند العقل، ولمّا لم يجز للنفس الإنسانية أن تدرك أموراً غير متناهية على سبيل التفصيل دفعة احتمل عند العقل أن لا تكون النفس الفلكية أيضاً عالمة بها، وهذا يبطل دعواهم القطع بما قطعوا به، وإن زعموا أنّ النفس[822] الإنسانية من شأنِها أيضاً أن تدرك جميع الأشياء إلّا أنّ اشتغالها[823] بعوارض البدن منعها عن ذلك، ولا مانع في النفوس الفلكية منع عَدم المانع في النفوس الفلكيّة ولِمَ لا يجوز أن يكون لها مانع[824]؟ كاشتغالها بعبادة ربّ العالمين وغير ذلك مِمّا هو أجْلى وأعْلى من عوائقنا، وانتفاء الموانع التي فينا لا يدّل على انتفاء الموانع كلها، إذ لم يثبت انحصار المانع فيما يمنعنا، ولعلّ هناك مانعاً آخر يمنعها.

هذا كلامه ولا يلتبس على ذي مسكةٍ أنّ هذا الكلام لا يقدح في شيء من مقدّمات الدليل ولا يصلح معارضاً للدليل أيضاً، إذ ليس معنى الاحتمال هنا إلّا أنّ العقل لا يحكم بالاختلاف في الحقيقة بَل يُجوّز كلّاً من الأمرين الاختلاف وعدمه[825] على السواء، وبهذا القدر لا يثبت خلاف مطلوبهم

---

(822) في (B)(C): النفوس.
(823) في (B): استعمالها.
(824) في (B)(C): موانع.
(825) (الاختلاف وعدمه) أثبتها من (C).

أعني كون النفوس الفلكيّة غير عالمة بجميع الحوادث الجزئيّة، واختلاف النفوس الفلكية والإنسانية ليس من مقدّمات دليلهم حتى يلزم من عدم القطع به عدم القطع بالمطلوب، فإن تمّ دليلهم ثبت مطلوبهم ولا يقدح في ذلك الاحتمال وإن لم يتمّ فالاعتراض هو منع المقدّمات التي يتطرّق إليها الشك أو النقض أو المعارضة، وليس ما ذكر شيئاً منها، وإن جعل ابتداء دليلهم على أنّ القول بأنّ النفوس الفلكيّة عالمة بجميع الحوادث الجزئية التي لا تتناهى لا يقطع به فإنّ القطع به مبني على القطع في مقدّمة لا يقطع العقل بها بَل يظن أنّ الأمر على خلافها أو يتردّد بينها وبين نقيضها، وهي أنّ النفسين -أعني الفلكيّة والإنسانيّة- متخالفتان في الحقيقة، وإنّما قيل: إنّه مبني عليه؛ لأنّ النفوس الإنسانية لا يمكن لها أن تدرك أموراً غير متناهية على سبيل التفصيل دفعة، فلو لم يقطع بتخالفهما في الحقيقة بَل جاز عند العقل اشتراكهما في الحقيقة لم يقطع بكون النفوس الفلكية عالمة بها؛ لاشتراك أفراد الطبيعة الواحدة فيما يجب ويمكن ويمتنع، مع أنّ الحكماء ادعوا القطع في أنّ النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث الجزئيّة التي لا تتناهى، يتّجه المنع عليه بأنّا لا نُسلِّم أنّ القطع بأنّ النفوس الفلكية عالمة بها مبني على القطع بتخالف النفسين.

قوله: إذ النفوس[826] الإنسانيّة لا يمكن لها أن تدرك أموراً غير متناهية على سبيل التفصيل دفعة، مَمنوع، لابُدَّ له من دليل، وعدم اطلاعنا على الوقوع لا ينفي الإمكان، فيكون ما ذكره آخراً من أنّه يجوز أن يكون للنفوس الفلكيّة ما يمنعها عن الاطلاع على جميع الحوادث خارجاً عن قانون المناظرة.

ولمّا انتهى كلام الإمام حجة الإسلام في العلم الإلهي في هذه المسألة، اقتفينا أثره في الاقتصار على ما ذكره، والله تعالى المستعان وعليه التكلان[827].

---

[826] في (C): النفس.

[827] (ولمّا انتهى كلام الإمام حجة الإسلام في العلم الإلهي في هذه المسألة، اقتفينا أثره في الاقتصار على ما ذكره والله تعالى المستعان وعليه التكلان) في (C)(B): وهذا آخر الكلام في هذه الرسالة في الإلهيات وتتلو القسم الثاني وهو مباحث الطبيعيات.

الْفَصْلُ التَّاسِعَ عَشَرَ

فِيْ إِبْطَالِ قَوْلِهِمْ: بِوُجُوْبِ الْإِقْتِرَانِ وَامْتِنَاعِ الْإِنْفِكَاكِ بَيْنَ الْأَسْبَابِ الْعَادِيَّةِ وَالْمُسَبِّبَاتِ

ذهبت الفلاسفة إلى أنّ لطبائع الأجسام آثاراً وأفعالاً في موادها كالحرارة الحاصلة في مادة النار بسبب صورتها النوعية، وفي مواد غيرها أيضاً كالاحتراق الحاصل في القطن من النار وإعداد مواد غيرها بواسطة الكيفيات الحاصلة في موادها كإعداد صورة النار لمادة الماء بواسطة كيفيّة الحرارة لقبول الصورة الهوائيّة، وتلك الطبائع قد تكون علّة تامّة بانفرادها لآثارها، وقد تكون علّة ناقصة تحتاج تلك الآثار في حصولها عن تلك الطبائع إلى أمور أُخر تنضمّ إليها من الشرائط وارتفاع الموانع، فإذا حصلت تتمّ العلّة ويحصل الأثر من غير تخلف، وإذا تمّ استعداد المادة لقبول صورة أو عرض بواسطة الأمور المعدّة حصل فيها ما استعدّت هي له من صورة أو عرض، إذ المَبدأ تام في فاعليّته لا بُخل هناك ولا قصور في فيضه ولا تفاوت إلّا من جهة القابل فلا يتصوّر التخالف حينئذ؛ لتمام القابل والفاعل، وإذا لم يحصل استعداد المادة يمتنع حصول الفيض؛ لامتناع حصول المعلول بدون العلّة التامّة، لا كما زَعم بعضهم من أنّهم أنكروا إمكان عدم حصول الشَبع عند الأكل، وعدم حصول الري عِنْد الشرب، وعدم حصول الإسهال عِنْد تناول الدواء المُسهِل، كيف وما ذُكر من الأكل والشُرب وتناول الدواء المُسهِل ليست عِلَلاً تامّة؟ لِما يترتّب عليها من الشبع والريّ والإسهال، فإنّه يجوز أن ينزلق المأكول من المِعدة إلى الأمعاء دُفعَة من غير انهضام في المِعدَة فلا يحصل الشبع، وأن يحصل في الماء سار بفاسد ولمنع نفوذ الماء إلى الكبد فلا يحصل الريّ، وأن يحصل في البدن قوّة قاهِرَة لقوى الأدويَة المُسهلة فلا يحصل الإسهال إلى غير ذلك، بَل هي أجزاء من العلّة التامّة فإن اتفق وجود سائر أجزاء عللها التامّة مع ما ذكر من الشرب والأكل وتناول المُسهل ترتّب وجودها على ما ذُكر؛ لامتناع التخلف عن العلّة التامّة وإلّا فَلا.

قال الإمام الغزالي: وعلى هذا الأصل بَنوا إنكار بعض المعجزات المنقولة عن الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام- كالوقوع في النار من غير احتراق مع بقاء النار على طبيعتها، وبقاء البدن

على حقيقته، وقلب العصا ثعباناً وإحياء الموتى، وأوّلوا ما وقع في القرآن المجيد من أمثال ذلك كتأويلهم إحياء الموتى بإزالة موت الجهل بحياة العلم، وتلقف العصا سحر السحرة بإبطال الحجة الإلهيّة الظاهرة على يد موسى -عليه الصلاة والسلام- شبهات المنكرين إلى غير ذلك[828].

فنقول لهم: أولاً**:** لِمَ تزعمون أنّ الطبائع علل تامّة إمّا بانفرادها أو مع أمور تنضمّ إليها من وجود الشرائط وارتفاع الموانع لما يترتّب عليها من الآثار وليس لكم دليل على ما ذكرتم إلّا مشاهدة الترتّب دائماً أو أكثريّاً بين ما تزعمونه عللاً وبين ما تزعمونه معلولات، ومن البيّن المكشوف أنّ ترتّب الشيء على الشيء دائماً أو أكثريّاً وهو المُسمّى "بالدوران" لا يدلّ على العليّة، ولِمَ لا يجوز أن يكون المَبدأ أجرى عادته بخلق الاحتراق عقيب مماسة النار من غير أن يكون لِمماسة النار[829] دخل في الإحراق وكذا في جميع المترتبات، وأمّا القولُ بأنّ المَبدأ لا يتصوّر فيه إجراء العادة بناء على أنّه موجب بالذات لا فاعل بالاختيار، وإجراء العادة إنّما يتصوّر فيما هو فاعل بالاختيار، فقد عرفت فساد مبناه في صدر الكتاب.

ثمّ نقولُ لهم: ما ذكرتم من الاستعداد ووجوب الفيض عند تمامه وامتناعه بدونه مبني على كون المَبدأ موجباً بالذات وقد فَرِغنا عن إبطال دليلكم عليه فيما سبق، لا يقال: لو لم يتوقّف وجود الأثر على الاستعداد لما جزمنا بأنّ الكتب التي في حجرتنا لم تنقلب أُناساً فضلاء، ولا أواني البيت لم تنقلب ذهباً[830] أو فضّة؛ **لأنّا نقول**:

أولاً**:** ما ذُكر مشترك الإلزام فإنّ المواد العنصريّة مطبقة[831] عندكم[832] للمحركات الفلكية والأوضاع التي تحدث بها إذ هي مَباد لاستعداداتها للتصوّر والأعراض، فمن الجائز أن يحدث وضع غريب فلكي لا يحدث مثله في أُلوف من السنين[833] يقتضي حصول الاستعداد في

---

[828] **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص129.
[829] (النار): أثبتها من (B)(C).
[830] (لم تنقلب ذهباً): أثبتها من (B)(C).
[831] في (C): مطيعة.
[832] (عندكم): أثبتها من (B)(C).
[833] (لا يحدث مثله في أُلوف من السنين): أثبتها من (B)(C).

مواد الكتب التي في حجرتنا؛ لقبول صورة الإنسان، وفي مواد أواني البيت بحصول الصورة الذهبيّة، وهذا الاحتمال لا يمكن دفعه ببرهان قاطع.

وثانياً: بأنّ العلم بعدم الانقلاب ليس بمستند إلى العلم بتوقّف وجود الأثر على الاستعداد حتى يلزم من انتفائه انتفاؤه، فإنّ الصبيان والعوام يحصل لهم جزم بعد الانقلاب، بَل لو جوّز مجوّز الانقلاب عندهم سفّهوه ونسبوه إلى الجنون مع أنّه ليس لهم علم بالاستعداد ولا يتوقّف حصول الأثر عليه بَل هو علم ضروري يخلقه الله تعالى فينا عند استمرار العادة بها، فإنّ خرق الله تعالى العادة بإيقاع الانقلاب في زمان خرق العادات أسلبت[834] هذه العلوم عن العقل ولا يخالقها على أنّ ما ذكرتم من أنّ حصول الأثر يتوقّف على الاستعداد ولا يحصل بدونه ويمتنع تخلّفه[835] عند تمام استعداد المادة، على تقدير تمامه لا يصلح وجهاً لإنكار المعجزات المنقولة عن الانبياء -عليهم السلام- بطريق التواتر، فإنّ نفس النبي -عليه السلام- لها قوّة تصرف في الأجسام العنصريّة وإنّ هيولى الأجسام العنصريّة مطيعة لها على اعترافكم، وحينئذ لِمَ لا يجوز أن يحصل للنار بواسطة تصرف نفس النبي فيها صفة مانعة عن التأثير في بدنه مع بقائها على حقيقتها المخصوصة، أو يحصل لبدنه صفة مانعة لتأثير[836] النار فيه؟

فإنّا نرى من يطلي بدنه بالطلي ثمّ يقعد في تنّور موقد ولا يتأثر فيه، وكذا نرى القُطنَة تغمس في بعض الأشربة المعمولة بالصبغة ثمّ تقرب من النار فتتعلق النار بتلك الرطوبة وتشتعل ولا تحترق القُطنَة البَتة، والذي لم يشاهد ما ذكرناه ينكره، وليس إنكار الخصم لإلقاء ابراهيم -عليه السلام- في النار مع عدم الاحتراق إلّا من قبيل إنكار ما ذكرنا، وكذلك قلب العصا ثعباناً وإحياء الموتى فإنّا نعلم أنّ العناصر إذا امتزجت وتفاعلت واستعدّت لقبول الصورة النباتيّة حصل منها النبات ثمّ إنّه يستحيل دماً عند أكل الحيوان واستمرائه ثمّ يستحيل الدم مَنيّاً ثمّ ينصبّ إلى الرحم فيحصل فيها استعداد الصورة الحيوانيّة فتفيض من مبدئها فتصير حيواناً، وأمّا أنّ استعداد الصورة

---

[834] في (A)(B): سلب.
[835] في (C): خلقه.
[836] في (C): تمنع تأثّر.

الحيوانيّة لا يحصل إلّا بهذا الطريق فلا عِلمَ لنا به، ولعلّ هناك طريقاً آخر لحصول استعداد الصورة الحيوانيّة لا نعلمه يحصل لتلك المادة بواسطة نفس النبي -عليه الصلاة والسلام- في أقرب مدّة، فإنّا نرى أنّ بعض الحيوانات كما يحصل بالتولّد[837] كالحيّة المتولّدة من الشَّعر إذا أُلقِيَت في الماء الراكد وبقيت فيه زماناً طويلاً، ومن العناكب إذا دُقَّت وجُعلت كالمَرهم ولُفّت في صُوفٍ ودُفنت في الزِبْل[838] أربعين يوماً، والفأر المتولّد من الطين[839]، والعقرب المتولّد من الباذروج[840] مع حصولها بالتوالد أيضاً، وقد يكون حصول بعضها من المواد العنصرية في أقرب مدّة كالضفادع التي تنزل مع المطر في بعض الأوقات فإنّ استعداد مادتها لقبول صورتها يحصل في الجوّ في مدّة يسيرة، إذ من المعلوم أنّ الأجزاء الأرضيّة المجتمعة القابلة لأن تحلّ فيها صورة الضفدع لا تلبث في الجوّ مدّة معتداً بها، فقد تبيّن أنّ طرق الاستعداد مختلفة لا تضبطها القوى البشريّة ولا تحصرها، فمن أين يعلم انتفاء الاستعداد في مادّة العصا ومادّة المَيّت لقبول الحياة حتى يجزم بعدم انقلاب العصا ثعباناً، وعدم حصول الحياة في بدن الإنسان بعدما كان ميّتاً؟ وما إنكار هذا إلّا لضيق الحوصلة والإنس بالموجودات العالية والذهول عن أسرار الله تعالى في الخلقة، ومن استقرى عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله تعالى ما يحكى من معجزات الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام- بحال من الأحوال.

لا يقال: لو جاز انقلاب العصا ثعباناً لجاز انقلاب الجوهر عرضاً وبالعكس، إذ ليس في العقل استحالة أحدهما أدنى من استحالة الآخر، **لأنّا نقولُ**: انقلاب العصا ثعباناً من قبيل انقلاب الماء هواء، فإنّ بينهما مادّة مشتركة تخلع صورة أحدهما وتلبس صورة الآخر، ولا نزاع في جواز ذلك بخلاف ما ذكرت، إذ ليس بين الجوهر والعرض مادّة مشتركة هي جزء منهما حتى يمكن الانقلاب بأن يخلع صورة أحدهما ويلبس صورة الآخر، والانقلاب فيما ذكر لا يتصوّر إلّا بأن

---

(837) في (C): بالتوالد.

(838) **الزِبْلُ**: جمع أزبَال، رَوْث الحيوانات ويستخدَم في تسميد الأرض وإصلاح الزرع، وموضعه مَزبَلَة. **ينظر**: الرازي، مختار الصحاح: (134/1)، ومعجم اللغة العربية: (972/2).

(839) **الطِّيْنُ**: جمع أطيان، وحلٌ: وهو التراب المختلط بالماء. **ينظر**: معجم اللغة العربية: (1432/2).

(840) **البَاذَروجُ**: بَقْلَةٌ طيّبة الرّيح. **ينظر**: ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم: (594/7)، ابن منظور، لسان العرب: (211/2).

يكون[841] أحدهما بعينه هو الآخر، واستحالة ذلك ضروريّة وقد ينبّه عليها بأنّ الجوهر إذا انقلب عرضاً فإنّ عدم الجوهر ووجود العرض فلم ينقلب أحدهما إلى الآخر بَل انعدم أحدهما، ووجود الآخر وإن لم ينعدم بَل وُجد مع العرض فلم ينقلب أيضاً[842]، بَل انضاف إليه أمر آخر، وإن لم ينعدم ولم يوجد العرض فهو على ما كان ولا انقلاب أيضاً[843].

ونحن لم نَر في كتب أحد من الحكماء الذين يُعتد بشأنهم ما يدل على إنكار أمثال هذه المعجزات[844]، لكن البعض من عوام المتفلسفة وهَمجهم[845] الذين لم يمارسوا العلوم قد جرت عادتهم بإنكار أمثال هذه المعجزات على خلاف العادات المألوفة والمناهج المُطردة، وغرضهم من ذلك التميّز عن العوام في عدم الاعتراف بكلّ ما يُقال، ورئيسهم الشيخ أبو علي قد استهجن طريقتهم وزيّف سيرتهم حيث قال: إيّاك وأن يكون تميّزك عن العامة هو أن تكون منكراً لكلّ شيء؛ فإنّ ذلك طيش وعجز، وليس الخرق في تكذيبك ما لم تعرف امتناعه بالبرهان دون الخرق في تصديقك بما لم يقم بين يديك عنه[846].

واعلم أنّ في الطبيعة عجائب، وللقوى العالية الفعّالة وللقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على الغرائب. نعم، يلزم على أصولهم إنكار انشقاق القمر؛ لامتناع الخرق والحركة المستقيمة عندهم على الفلكيّات، هذا وتفصيل ما ذكروه في أمر المعجزات هو أنّهم قالوا: إنّ للنفوس الإنسانيّة اطلاعاً ما على الغيب في حال المنام، وليس أحد من الناس إلّا وقد جرّب ذلك من نفسه بتجارب[847] أوجبته التصديق، إلّا أن يكون فاسد المزاج وقاصر قوى التخيّل والتذكّر، وليس ذلك

---

[841] (أن يكون) في (C): بكون.

[842] (أحدهما إلى الآخر بَل انعدم أحدهما ووجود الآخر وإن لم ينعدم بَل وُجد مع العرض فلم ينقلب): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

[843] (بَل انضاف إليه أمر آخر وإن لم ينعدم ولم يوجد العرض فهو على ما كان ولا انقلاب أيضاً): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (C).

[844] (يُعتد بشأنهم ما يدلّ على إنكار أمثال هذه المعجزات): أثبتها من (B)(C).

[845] **الهَمَجُ**: جمع هَمَجَةٍ وهي ذبابٌ صغير كالبعوض يسقط على وجوه الغنم والحمير، ويُقال: لِلرّعَاع الحمقَى ولرذائل النَّاس. **ينظر**: الرازي، مختار الصحاح: (328/1)، وجمال الدين محمد طاهر الكجراتي ت (986هـ)، مجمع بحار الأنوار: (167/5)، دائرة المعارف العثمانية- باكستان، ط3، 1967م.

[846] **ينظر**: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات: ص204.

[847] (اطلاعاً ما على الغيب في حال المنام وليس أحد من الناس إلّا وقد جرّب ذلك من نفسه بتجارب): أثبتها من (B)(C).

الاطلاع بسبب الفكر، إذ[848] الفكر في حال اليقظة التي هو فيها أمْكن يقصر عن تحصيل مثل ذلك، فكيف في حال النوم؟ بَل بسبب أنّ النفوس الإنسانية لها مناسبة جنسيّة إلى المبادئ العالية المنتقشة بجميع ما كان وما سيكون وما هو كائن في الحال[849]، ولها أن تتصل بها اتصالاً روحانياً وأن تنتقش بما هو مرتسم فيها بما استعدّت هي له، إلّا أنّ اشتغالها بالحواس الظاهرة والباطنة واستغراقها في تدبير البدن يمنعانها عن اتصالها بها وانتقاشها بما هو مرتسم فيها؛ لأنّ اشتغال النفس ببعض أفاعِيْلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الأفاعِيل؛ وليس لنا سبيل إلى إزالة عوائق النفس بالكليّة عن الانتقاش بما في المبادئ العالية؛ لأنّ أحد العائقين هو اشتغال النفس بالبدن ولا يُمكن لنا إزالة هذا العائق بالكليّة ما دام البَدن، صالحاً لتدبيرها، إلّا أنّه قد يسكن أحد الشاغلين في حالة النوم فإنّ الروح تنتشر إلى ظاهر البَدن بواسطة الشرايين وتنصب إلى الحواس الظاهرة حالة الانتشار ويحصل الإدراك بها، وهذه الحالة هي اليقظة فتشتغل النفس بتلك الإدراكات حينئذ فإذا انحبست الروح إلى الباطن ترجع عن الحواس الظاهرة بعد انصبابها إليها فتعطلت هذه الحواس وهذه الحالة هي النوم وبتعطلها يخف أحد شواغل النفس عن الاتصال بالمبادئ العالية والانتقاش ببعض ما فيها فتتصل حينئذ بتلك المبادئ اتصالاً روحانيّاً، وترتسم في النفس بعض ما انتقش في تلك المبادئ مِمّا استعدت هي لأن تكون منتقشة به[850] كالمرايا إذا حوذي بعضها ببعض فإنّه ينتقش في بعضها ما يتّسع له مِمّا انتقش في البعض الآخر، والقوّة المتخيّلة جبلت محاكِيَة لِما يرد عليها فتحاكي تلك المعاني المنتقشة في النفس بصور جزئية مناسبة لها ثمّ تصير تلك الصور الجزئيّة منطبعة في الحس المشترك فتصير مشاهدة، وهذه هي الرؤيا الصادقة. ثمّ إنّ الصور التي تركبها القوّة المتخيّلة إن كانت شديدة المناسبة لتلك المعاني المنطبعة في النفس حتى لا يكون بين المعاني التي أدركتها النفس وبين[851] الصور التي ركبتها القوّة المتخيّلة تفاوت إلّا في الكليّة والجزئيّة كانت الرؤيا غنيّة عن التعبير، وإن لم تكن شديدة المناسبة إلّا أنّه مع ذلك يكون بينهما

---

(848) في (B)(C): فأنّ.

(849) (وما سيكون وما هو كائن في الحال): أثبتها من (B)(C).

(850) (به): ساقطة من (B).

(851) في (B): وهي.

مناسبة بوجه ما كانت الرؤيا محتاجة إلى التعبير وهو أن يرجع من الصورة التي في الخيال إلى المعنى الذي صوّرته المتخيّلة بتلك الصورة.

وأمّا إذا لم يكن بين المعنى الذي أدركته النفس وبين الصورة التي ركبتها القوّة المتخيّلة مناسبة أصلاً؛ لكثرة انتقالات المتخيّلة من صورة إلى صورة إلى أن ينتهي إلى صورة لا تناسب المعنى الذي أدركته النفس أصلاً، فهذه الرؤيا من قبيل أضغاث الأحلام؛ ولهذا قالوا: لا اعتماد على رؤيا الشاعر والكاذب؛ لأنّ قوّتهما المتخيّلة قد تعوّدت للانتقالات الكاذبة الباطلة.

ثمّ إنّ النفوس مختلفة المراتب في القوّة والضعف اختلافاً غير يَسير، فإنّا نرى النفوس البشريّة متفاوتة في طرفي الزيادة والنقصان تفاوتاً متصاعداً إلى النفوس التي تدرك النظريات الكثيرة بالحواس في أقرب زمان من غير أن يعرض لها غلط، ومتنازلاً إلى البَليد الذي لا يكاد يفقه قولاً فلا يبعد أن يكون لبعض النفوس قوّة. قوله: إمّا مُكتسبَة وإمّا جبليّة، بحيث لا تشغلها الحواس[852] ولا تستولي عليها بحيث تستغرقها وتمنعها عن شغلها بَل يتّسع لقوتها النظر إلى جانب العلو وجانب السّفل جميعاً كما يقوّي بعض النفوس، فيجمع في حالة واحدة بين الكتابة والكلام والسماع وأفعال أُخر غير ذلك، والأكثرون عاجزون عن الجَمع بين هذه الأشياء وأمثالها، وتكون قوّتها المتخيّلة بحيث تقوى على استخلاص الحسّ المشترك عن الحسّ الظاهر فيقع لمثل هذه النفس في اليقظة ما يقع للنائمين من الاتصال بالمبادئ المفارقة والانطباع ببعض ما فيها مِمّا كان وما سيكون من المغيّبات، ويزول الأثر منها إلى عالم التخيّل ثمّ منه إلى الحسِّ المشترك حتى إنّه ربّما يسمع كلاماً منطوقاً من هاتف أو شاهد منظراً منها[853] في أكمل هيئة وأجلّ شكل يخاطبه فيما يهمّه من أحواله وأحوال ما يتّصل به، فإن كان لا تفاوت بين هذا الأثر الجزئي وبين المعاني التي أدركتها النفس الناطقة إلّا بالكليّة والجزئيّة كان ذلك وحياً صريحاً وإلّا كان محتاجاً إلى التأويل. ثمّ إنّ تصورات النفوس قد تكون أسباباً لحدوث الحوادث من غير أن يكون هناك سبب من الأسباب

[852] في (B): الحوادث.
[853] في (B)(C): بَهيّاً.

الجسمانيّة، مثل أنّ الغَمَّ والغَضب يُوجِبان سخونة البَدن، وتصوّر السقوط من شخص يمشي على جذع موضوع عالٍ يوجب السقوط، وكذلك تصوّر الصِّحَة يوجب الصِحَة، وتصوّر المرض يوجب المرض في بعض الأوقات[854]، وإذا كان كذلك فليس بمستبعد أن يتّفق لبعض من النفوس الإنسانيّة القويّة جداً قوّة ذاتيّة إن قُلنا: باختلاف النفوس بالحقائق أو لِأجْل مزاج أصلي بسببها يتعدّى تأثيرها بدنها فتؤثّر في الأجسام العنصريّة كما تؤثر في بدنها، ويكون لفرط قوّتها كأنّها نفس مدبّرة لكلّ العالم العنصري أو لبعضه، فتطيعها المواد العنصريّة وإن كانت غير حالة فيها كما أنّ أعضاء بدنها تطيعها وإن لم تكن حالة فيها، فيحدث عنها انفعالات في عالم الكون والفساد والزلازل والطوفانات والخسف، ويصير الحيوان جماداً والجماد حيواناً إلى غير ذلك من خوارق العادات المنقولة عن الأنبياء عليهم السلام.

---

(854) (في بعض الأوقات): أثبتها من (B)(C).

الْفَصْلُ الْعِشْرُونَ

فِيْ تَعْجِيْزِهِمْ عَنْ إِثْبَاتِ[855] أَنَّ النُّفُوْسَ الْبَشَرِيَّةَ مُجَرَّدَةٌ عَنْ الْمَادَّةِ ذَاتاً

وهذا أيّ كون النفس مجرّدة وإن لم يخالف شيئاً من أُصول الإسلام بَل بعض المحقّقين من علماء الإسلام كالإمام الغزالي وأبي القاسم الراغب[856] والحسن الحليمي[857] وأكثر أرباب المُكاشفة من المتصوّفة ذهبوا إليه، إلّا أنّ المقصود بيان ضعف أدلتهم وَردّ دعواهم معرفة هذه الأمور مجرّد دلالة العقل، من غير استعانة بالشرع القويم، واحتجوا عليه بوجوه:

الوجه الأول: أنّ بعض المعقولات ليس بمنقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع وإلّا لكان كلّ معقول مُنقسماً إلى أجزاء متباينة في الوضع[858]، فحينئذ إمّا أن يكون مُنقسماً بالفعل أو بالقوّة، فإن كان منقسماً بالفعل كان تلك الأجزاء المتباينة في الوضع حاصلة في العقل بالضرورة، وكلّ حاصل في العقل معقول، والغرض أنّ كلّ معقول مُركّب من أجزاء متباينة في الوضع فتكون تلك الأجزاء مركّبة أيضاً من أجزاء متباينة في الوضع وهكذا، فيلزم أن تكون الصورة العقليّة مشتملة على أجزاء متناهية بالفعل فيلزم أن يكون الذهن محيطاً بما لا يتناهى دفعة، وأنّه محال.

لا يقال: إنّما يلزم ذلك أن[859] لو كان معقولاً بالكنة ولمانع أن لا يُسلّم أنّ شيئاً من المتعقّلات[860] معقول بالكنة؛ لجواز أن تكون تعقّلاتها بالوجوه، **لأنّا نقول**: تعقّل الشيء بالوجه مسبوق بتعقّل الوجه، وذلك الوجه إن كان معقولاً بالوجه وهكذا يلزم التسلسل في تصوّرات

---

[855] (عن إثبات): أثبتها من (C)(B)، في (A): عن اقامة الدليل على.

[856] **أبو القاسم**، الحسين بن محمد بن المفضل الأصفهاني المعروف بالراغب، أديب من الحكماء العلماء من أهل أصفهان سكن بغداد واشتهر أمره حتى قُرن بالإمام الغزالي، توفي سنة (502ه)، وله الكثير من المؤلفات منها "الذريعة إلى مكارم الشريعة"، و"المفردات في غريب القرآن". **ينظر**: الذهبي، سير أعلام النبلاء: (120/18)، والسيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: (297/2)، والزركلي، الأعلام: (255/2).

[857] **الحليمي**، أبو عبد الله الحسن بن محمد بن حليم البخاري الجرجاني، ولد بجرجان ثم انتقل الى بخرى، رئيس أهل الحديث بما وراء النهر، كان من أذكياء زمانه ومن فرسان النظر وله اليد الطولى في العلم والأدب، توفي ببخارى سنة (403ه) وله تصانيف عديدة أشهرها "المنهاج في شعب الإيمان". **ينظر**: أبو القاسم حمزة بن يوسف السهمي الجرجاني ت (427هـ)، تاريخ جرجان: ص198، عالم الكتب– بيروت، ط4، 1987م، وابن خلكان، وفيات الأعيان: (2/ 137)، والذهبي، تذكرة الحفاظ: (156/3).

[858] (وإلّا لكان كلّ معقول مُنقسماً إلى اجزاء متباينة في الوضع): ساقطة من المتن، وكُتبت في الحاشية من (B).

[859] (أن): ساقطة من (C)(B).

[860] في (C): المعقولات.

الوجوه، فيلزم امتناع التعقّل وهو باطل، وإن كان معقولاً بالكنة، والغرض أنّ كلّ معقول مركّب من أجزاء غير متناهية فيلزم إحاطة الذهن بما لا يتناهى دفعة، وعلى تقدير جوازه فالمطلوب حاصل؛ لأنّ كلّ كثرة بالفعل سواء كانت متناهية أو غير متناهية، قالوا[861]: فالواحد[862] بالفعل موجود فيها لأن تقوم الكثرة إنّما هو بالآحاد، والواحد من حيث هو واحد غير منقسم إلى أجزاء أصلاً فضلاً عن انقسامه إلى أجزاء متباينة[863] في الوضع وإن كان منقسماً بالقوّة لا بالفعل، فإمّا إلى أجزاء متخالفة في الماهيّة أو إلى أجزاء متشابهة فيها لا سبيل إلى الأوّل، وإلّا لكانت الأجزاء حاصلة بالفعل، هذا خلف، ولا إلى الثاني؛ لأنّه حينئذ تكون الصورة العقليّة متشابهة لأجزائها في تمام الماهيّة ولا شك أنّ كلّ واحد من تلك الأجزاء حاصل في العقل كحصول الكلّ وأنّ حصول الماهيّة تتحقّق بحصول واحد منها، ولا معنى لتعقّل الشيء إلّا حصول ماهيّته في العقل، ففي الجزء الواحد كفاية عن الأجزاء الأُخر في المعقوليّة فتكون الصورة العقليّة معروضة للزّيادة والنقصان فلا تكون مجرّدة عن العوارض الماديّة ومع ذلك فالمطلوب حاصل؛ لأنّ المنقسم بالقوّة واحد بالفعل فيكون من حيث إنّه واحد غير مُنقسم، ففي المعقولات ما هو غير مُنقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع فيكون مَحل تلك الصورة العقليّة[864] وهو النفس غير منقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع وإلّا لزم انقسام تلك الصورة؛ لأنّ انقسام المحل إلى أجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام الحال كذلك، وكلّ جسم أو قوّة جسمانيّة تنقسم إلى اجزاء متباينة[865] في العقل[866]، فالنفس ليست بجسم ولا قوّة جسمانيّة فتكون مجرّدة وهو المطلوب، وهذا غاية ما ذكر في تقرير هذا الدليل.

وجوابه: لا نُسلِّم أنّ بعض المعقولات غير مُنقسم، ولِمَ لا يجوز أن يكون منقسماً بالقوّة إلى أجزاء متشابهة؟ قولهم: فتكون الصورة العقليّة معروضة للزيادة والنقصان.

---

[861] (قالوا): ساقطة من (C)(B).
[862] (فالواحد): أثبتها من (C)، في (B)(A): حد.
[863] في (C): متناهية.
[864] (العقليّة): أثبتها من (C)(B).
[865] (في الوضع يوجب انقسام الحال كذلك وكلّ جسم أو قوّة جسمانيّة ينقسم إلى اجزاء متباينة): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).
[866] في (C): الوضع.

قلنا: إن أُريد أنّه يلزم أن تكون الصورة العقليّة معروضة لهما بالذات فلا نُسلِّم ذلك، ولِمَ لا يجوز أن يكون عروضهما لها بواسطة حلولها في النفس التي هي جسم معروض لهما حقيقة، وإن أُريد أنّه يلزم أن تكون معروضة لهما بواسطة عروضها لمحلّها -أعني النفس- فمُسلّم، ولكن لا نُسلِّم أنّ الصورة المعقولة يجب أن تكون مجرّدة عن مثل هذه العوارض، بَل الواجب تجرّدها عن مواد جزئيّاتها المحسوسة[867] وعن عوارضها.

وأمّا قولهم ومع ذلك فالمطلوب حاصل؛ لأنّ المنقسم بالقوّة واحد بالفعل أ.هـ[868]، فليس بشيء؛ إذ لا يلزم من عدم انقسام تلك الصورة العقليّة من حيث إنّها واحدة إلى أجزاء متباينة في الوضع عدم انقسامها من حيث[869] ذاتها إلى تلك الأجزاء، فجاز أن يكون مَحلّها منقسماً في ذاته إلى أجزاء متباينة الوضع، ولو سُلِّم أنّ بعض المعقولات غير مُنقسم فلا نُسلِّم أنّه يلزم أن يكون محلّها غير منقسم. قولهم: لأنّ انقسام المحل إلى أجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال كذلك، مَمنوع، فإنّ الخطّ مُنقسم إلى أجزاء متباينة الوضع في الطول والنقطة الحالة فيه غير منقسمة أصلاً.

لا يُقال: حصول النقطة في الخطِّ لا من حيث ذاته بَل من حيث لحوق طبيعة أُخرى بها أعني الانتهاء والانقطاع والحلول في المُنقسم لا من حيث ذاته المنقسمة لا يوجب الانقسام، بخلاف ما إذا كان الحلول فيه من حيث ذاته المُنقسمة فإنّه يوجب الانقسام وحلول الصورة العقليّة في النفس من حيث ذاتها المُتقسّمة لا باعتبار لحوق طبيعة أُخرى بها، فيلزم من انقسامها انقسام الصورة العقلية، **لأنّا نقول**: ما ذكر كلام على السَّند فلا يَجدي نفعاً إلّا إذا ثبت مساواته للمنع وأنّى ذلك؟ على أنّا نمنع كون الصورة العقليّة حالة في النفس من حيث ذاتها، ولِمَ لا يجوز أن يكون حلولها فيها باعتبار لحوق طبيعة أُخرى بها؟ بَل نقولُ: ما ذكروا من أنّ حلول الشيء في الأمر المنقسم إلى

---

[867] **المَحسُوس**: هو المدرَك صورتُه مع طينته بِإحدَى الحَواس الخمس. **ينظر**: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية: ص167، والغزالي، معيار العلوم: ص375، والمعجم الوسيط: ص173.

[868] (أ.هـ): ساقطة من (B).

[869] (إنّها واحدة إلى اجزاء متباينة في الوضع عدم انقسامها من حيث): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

أجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام الحال كذلك إنّما يتمّ إذا كان حلول الصورة العقليّة في العاقلة من قبيل حلول الأعيان الخارجية في محالّها[870] وهو ممنوع، ولِمَ لا يجوز أن يكون على وجه آخر لا يلزم فيه من انقسام المَحلّ انقسام الحال؟ على أنّ قولهم: انقسام المَحلِّ إلى أجزاء متباينة في الوضع يستلزم انقسام الحال كذلك. منقوض بالقوّة الوهميّة إذ لا شكّ أنّ الصورة الحالة فيها كالعداوة الجزئيّة مثلاً غير مُنقسِمة إلى أجزاء متباينة الوضع، فالقوّة الوهميّة إمّا أن تنقسم إلى الأجزاء المتباينة في الوضع[871] أو لا، وأيّاً ما كان فما ذكروه منقوض، أمّا على تقدير انقسامها فلكون الحال فيها غير مُنقسِم، وأمّا على تقدير عدم انقسامها فلكونها حالة في الجسم المُنقسم، ويُمكن دفع هذا النقض بأن يُقال: القوّة الوهميّة لا تدرك إلّا صداقة الشخص الجسماني من حيث هي كذلك، وإدراك صداقة الشخص الجسماني من حيث هي كذلك يكون بإدراك ذلك الشخص الجسماني وملاحظة العداوة منه لا بأن ترتسم صورة العداوة أصالة في القوّة الوهميّة، ولذلك كانت القوّة الوهميّة[872] قوّة جسمانيّة حالة في جسم منقسم إلّا أنّ القول بإدراك القوّة من غير انطباع صورة المُدرك فيها لا يطابق أصولهم.

وأيضاً فالعداوة صفة حالة في الجسم المنقسم مع كونها غير مُنقسمة فجاز النقص من وجه آخر، اللهم إلّا أن يقال: العداوة ليست صفة موجودة في الشخص قائمة به كقيام السواد بالجسم[873] بَل هي أمر اعتباري لا وجود له في الخارج أصلاً، فلا يكون حالاً فيها كحلول الأعراض في الجسم بَل الشخص متّصف به كاتّصافه بسائر المفهومات[874] الاعتباريّة والعدميّة، ثمّ لو سلّم أنّ انقسام المَحلّ إلى أجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام الحال كذلك، لكن لا نُسلِّم أنّ النفس محل لتلك الصور المعقولة حتى يلزم من كون النفس جسماً منقسماً انقسام تلك الصور، وإنّما يلزم ذلك أن لو كان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم، ولعلّ العلم يكون بانكشاف الأشياء على النفس من دون

---

[870] في (B): محلّها.
[871] (فالقوّة الوهميّة إمّا أن تنقسم إلى الأجزاء المتباينة في الوضع): ساقطة من (B).
[872] (ولذلك كانت القوّة الوهميّة): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (C).
[873] (قائمة به كقيام السواد بالجسم): أثبتها من (B)(C).
[874] في (C): المعلومات.

ارتسام صورة فيها بَل في مجرّدٍ آخر فتلحظها النفس من هناك كما تدرك ما انتقش من الجزئيات في آلاتها، وقد يستدل على أنّ الإدراك الغير الحضوري يعتبر فيه وجود صورة المُدرِك في المُدرَك بأنّا نَدرُك أشياء لا وجود لها في الأعيان، منها ما هي مُمكنة الوجود، ومنها ما هي مُمتنعة الوجود، ونميّز بينها وبين غيرها ونحكم عليها بالأحكام الثبوتية الصادقة والمعدوم الصرف لا امتياز فيه ولا اتصاف له بأوصاف ثبوتيّة فلابُدَّ لها من وجود، وإذا ليس في الخارج فهو في الذهن.

ويردّ عليه: أنّ اللازم مِمّا ذكر ثبوت وجود لتلك الأشياء في الجملة لا ثبوت وجودها في أذهاننا؛ لجواز أن تكون وجوداتها في بعض الأمور الغائبة عنّا كالعقل الفعال مثلاً، ويكون تفاوت مدركاتنا إلى الوجود فيه كافياً في إدراكها وتميّزها والحكم عليها بالأوصاف السَويّة[875][876]، وما يقال: من أنّه إذا ثبت للأشياء وجود علميّ في الجملة، فالظاهر أنّها موجودة في أذهاننا لكونها معلومة لنا فشيء غير مُعتدّ به في أمثال هذه المقامات[877].

فإن قُلتَ: لو لم يكن للأشياء وجود في نفوسنا بَل في الأمور الغائبة عنّا لكانت مُدركة لنا دائماً أو غير مدركة لنا أصلاً، إذ لو أدركناها في وقت دون وقت لزم الرجحان بلا مُرجّح.

قلتُ: لا نُسلِّم ذلك، ولِمَ لا يجوز أن يكون إدراكنا لتلك الأشياء المنطبعة في الأمور الغائبة عنا متوقّفاً على توجّه النفس وزوال المانع وحصول استعدادها بملاحظتها من هناك، فلا يَدوم إدراكنا لعدم دوام شَرطه لا لعدم الارتسام فيها، ثم نقولُ: لِمَ لا يجوز أن تكوّن النفس هذا الهيكل المحسوس ويكون انطباع الصورة المعقولة في قوّة من قواها كما أنّ انطباع صور المحسوسات في قوّتها؟ ولا نُسلِّم أنّ كلّ قوّة جسمانيّة فهي منقسمة حتى يلزم انقسام تلك الصور.

الوجه الثاني: أنّا نعقل المفهوم الكليّ، وذلك ظاهر لا سترة فيه، ولابُدَّ أن يكون ذلك الكليّ مجرّداً عن جميع اللواحق الماديّة من وضع معين وشكل معين ومقدار معين؛ لاشتراكه بين

---

[875] (وتميّزها والحكم عليها بالأوصاف السَويّة) ساقطة من (C).
[876] (السويّة) في (B): الثبوتيّة.
[877] في (B): المقدمات.

الأشخاص ذوات المقادير والأوضاع والأشكال المختلفة امتناع أن يكون الموصوف بمقدار معين ووضع معين مشتركاً فيه بين الأشخاص وذوات المقادير والأشكال والأوضاع المختلفة[878]، وليس التعقّل إلّا بحصول صورة المعقول في العاقل، فلو كانت النفس الإنسانية جسماً أو جسمانيّة لكان لها مقدار معيّن وشكل معيّن ووضع معيّن؛ لأنّ كلّ جسم أو جسماني كذلك، فتكون الصورة العقليّة الحالة فيها موصوفة بذلك الشكل والوضع والمقدار لسبب حلولها فيها، فلا يكون المفهوم الكلّي مُجرّداً عن جميع العوارض الماديّة، وقد ثبت أنّه كذلك فتعيّن أنّها ليست بجسم ولا جسمانيّة.

وجوابه: أنّه إن أُريد بقوله: لابُدَّ أن يكون المفهوم الكلّي مُجرّداً عن جميع اللواحق الماديّة. أنّه يجب أن يكون كذلك بحسب نفسه فمُسلّم، ولكن لا يلزم منه امتناع حلوله في جسم أو جسماني؛ لأنّ اللازم منه اتصافه بتلك العوارض من قبيل محلّه وهو لا ينافي تجرّده عنها بحسب ذاته. وإن أُريد أنّه يجب أن يكون كذلك مطلقاً فمَمنوع. وما ذكر في بيانه لا يفيد ذلك؛ لأنّ التجرّد عن هذه العوارض بحسب الذات كافٍ في مطابقته للأشخاص ذوات المقادير والأوضاع والأشكال المختلفة؛ لأنّ مطابقته لتلك الأشخاص بحسب ذاته لا باعتبار حلوله في محلّه، واقترانه لها لسبب الحلول في المحل لا ينافي مطابقته بحسب الذات لتلك الكثرة المختلفة الأشكال والأوضاع والمقادير، وإن سلّمنا ذلك ولكن لا نُسلِّم أنّ التعقّل لا يكون إلّا بحصول صورة المعقول في العاقل، ولِمَ لا يجوز أن يكون بانكشاف الأشياء على النفس من دون ارتسام صورة[879] المعقول في العاقل بَل في مجرّد آخر فتلحظها النفس من هناك؟ ولو سُلِّم أنّ التعقّل إنّما يكون بحصول صورة المعقول في العاقل[880] ولكن لا نُسلِّم أنّه يلزم مِنه أن لا يكون المفهوم الكلي مُجرّداً عن جميع العوارض، وإنّما يلزم ذلك لو كان حلوله فيها كحلول السواد في الجسم وهو مَمنوع. ولعلّ هناك نوعاً آخر من الحلول لا يلزم منه اتصاف الحال بما اتصف به المَحل من الوضع والمقدار والشكل ويكون حلول الصورة العقليّة في

---

[878] (امتناع أن يكون الموصوف بمقدار معين ووضع معين مشتركاً فيه بين الأشخاص وذوات المقادير والأشكال والأوضاع المختلفة): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

[879] (صورة): أثبتها من (C)(B).

[880] (بَل في مجرّد آخر فتلحظها النفس من هناك ولو سُلِّم أنّ التعقل أنّما يكون بحصول صورة المعقول في العاقل): أثبتها من (C)(B).

النفس من هذا القبيل، ولو سُلِّم ذلك فإنّما يلزم ما ذكر لو كانت الصورة العقليّة كليّة وهو مَمنوع، بَل الكلي هو الماهيّة المعلومة بها، وتسمية الصورة العقليّة كليّة مجاز، باعتبار أنّ المفهوم المعلوم بها كلي ونسبة الصورة العقليّة إليها كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار إلى ذات الفرس، فإنّ الصورة المنقوشة على الجدار[881] مثال الوَشج[882] للفرس الموجود في الخارج لا أنّها عين حقيقتها، كذلك الصورة العقلية بالنسبة إلى ما له تلك الصورة.

لا يقال: الأدِلّة الدّالة على الوجود الذهني دالّة[883] على أنّ الحاصل[884] في النفس هو عين الماهيّة لامتثالها وشجها، لأنّا **نقول**: لا نُسلِّم ذلك بَل اللازم منه هو وجود المفهومات المعقولة في قوّة درّاكة؛ لِئلّا يلزم اتصاف المعدومات مُطلقاً بالصفات الثبوتيّة، ولِئلّا يلزم تميّزها حين هي معدومة، وأمّا أنّ تلك القوّة المُدركة التي يكون وجود المفهومات فيها هي النفوس البشريّة فَلم تدلّ عليها تلك الأدِلّة كما تحقّقت آنفاً.

الوجه الثالث: أنّ النفس الناطقة تقوى على إدراك ذاتها، وإدراك ادراكاتها، ولا شيء من القوى الجسمانيّة يدرك ذاتها وإدراكاتها، فلا شيء من النفس بقوّة جسمانيّة فهي مجرّدة، وهو المطلوب.

وجوابه: أنّا لا نُسلِّم أنّه لا شيء من القوى الجسمانيّة يدرك ذاتها وإدراكاتها. كأنّ غايته أنّ الحواس الخمس الظاهرة وكذا الحواس الخمس[885] الباطنة لا يدرك ذواتها ولا إدراكاتها ولكن لا يلزم منه الحكم الكلي، ولِمَ لا يجوز أن تكون قوى أُخرى جسميّة تفارقها في أنّها تدرك ذاتها وإدراكاتها؟ فإنّ القوى الجسمانيّة متخالفة بالحقيقة، فيجوز أن يثبت لاحدهما حُكم لا[886] يثبت

---

[881] (على الجدار): أثبتها من (B)(C).

[882] **الوَشج**: هو التداخل والاشتباك، يقال: وشجت العُرُوق إذا تدَاخل بَعضهَا في بعض. **ينظر**: ابن دريد الازدي، جمهرة اللغة: (478/1)، وأحمد بن فارس بن زكرياء القزويني ت (395هـ)، مجمل اللغة: (926/1)، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة– بيروت، ط2، 1986م.

[883] في (C): دلّت.

[884] في (C): الحال.

[885] (وكذا الحواس الخمس): أثبتها من (C).

[886] (يثبت لاحدهما حُكم لا): أثبتها من (B)(C).

للباقي، أو لا يرى أنّ قوّة البصر لا تفيد الاحساس إذا كان المُبصر متصلاً بالعين، بخلاف سائر الحواس الظاهرة فإنّها إنّما تدرك محسوساتها عند ملاقاتها لمَحل[887] الحواس، ودعوى أنّ كون المُدرك مُدرِكاً لذاته وإدراكه مشروطاً بتجرّد المُدرك مَمنوعة، إلّا أن يقوم عليها البرهان.

الوجه الرابع: أنّ النفس الناطقة لو كانت قوّة حالة في عضو من الأعضاء لكانت دائمة التعقّل له، أو غير متعقّلة له أصلاً، والتالي باطل بقسميه، لأنّا ندرك القلب والدماغ وسائر الأعضاء التي يتوهّم حلول النفس فيها في بعض الأوقات دون بعض فالمقدّم مثله. أمّا الملازمة فلأنّ التعقّل لا يكون إلّا بحصول ماهيّة المعقول للعاقل إمّا بعينها كما في العلم الحضوري أو بصورتها كما في العلم الانطباعي، فإن كان إدراك النفس لذلك العضو بحصول عينه لزم أن تدركه أبداً[888]؛ لأنّ عين العضو حاصل لها أبداً، وإن لم يكن بحصول عينه بَل بحصول صورته لزم أن لا تدركه أبداً، لأنّ حصول صورة العضو في النفس الحالة في ذلك العضو فَرضَاً غير مُمكن؛ لاستلزامه اجتماع المثلين في مادة واحدة وأنّه محال.

وجوابه: أنّا لا نُسلِّم الملازمة، وما ذكروه لبيانه من أنّ التعقّل لا يكون إلّا بحصول ماهيّة المعقول للعاقل إمّا بعينها أو بصورتها، مَمنوع، بَل التعقّل حالة إضافية مخصوصة[889] تحصل بين العاقل والمعقول، فإذا حصلت تلك الحالة الإضافية بينها وبين محلها قلباً كان أو دماغاً أو غيرهما من الأعضاء حصل شعور القوّة العاقلة بمحلّها، وإذا لم تحصل لم يحصل لها شعور به، وإن سلّمنا أنّ التعقّل لا يكون إلّا بحصول ماهيّة المعقول للعاقل[890]، لكن لا نُسلِّم أنّه إذا كان إدراك النفس بمحلّه بحصول عينه لزم أن يدركه أبداً، وإنّما يلزم ذلك لو كان حصول عينه لها كافياً في إدراكه، ولِمَ لا يجوز أن يكون موقوفاً على شرط آخر كالتوجّه وغيره فإذا حصل حصل الإدراك وإذا لم يحصل لم يحصل[891]؟ وإن سلّمنا أنّ إدراك المحلِّ إذا كان باعتبار حصول عينه لزم أن يدركه

[887] في (C): لمحال.
[888] (أبداً): ساقطة من (B).
[889] (مخصوصة): أثبتها من (B)(C).
[890] (للعاقل): أثبتها من (B)(C).
[891] (لم يحصل): أثبتها من (B)(C).

دائماً، ولكن لا نُسلِّم أنّه إذا كان[892] باعتبار حصول صورته لزم أن لا يدركه دائماً. قولهم: لأنّ حصول صورة العضو في القوّة العاقلة الحالة في ذلك العضو يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة، مَمنوع، وإنّما يلزم ذلك لو كانت صورة العضو مُماثلة للعضو، وليس كذلك، بَل الصورة شبح ومثال لا مُماثل ولا مشارك له في الحقيقة، وقد عرفت أنّه لا دلالة للأدِلّة الدّالة على الوجود الذهني على كون الحاصل في النفس الإنسانيّة عين ماهيّة المعقول، ولو سُلِّم أنّ الصورة العقليّة مُماثلة للأمر الخارجي، ولكن[893] لا نُسلِّم لزوم اجتماع المثلين في مادة واحدة، بَل اللازم هو حصول أحد المثلين في الآخر إن كان ارتسام الصورة في العضو، أو حصول أحد المثلين فيما يحصل في المثل الآخر إن كان ارتسام الصورة في القوّة العاقلة، ولم يقم الدليل على استحالة شيء منهما.

فإن قُلتَ: إذا تعقّل الجسم الذي هو محل الناطقة فقد تعقّل صورة الجسمية[894] والنوعيّة الحالة في مادته، والناطقة المُرتسمة بصورة تلك الصورة الجسميّة، والنوعيّة أيضاً حالة في تلك المادة، فيجتمع فيها صورتان جسميّتان أو نوعيّتان متماثلتان إحداهما عينيّة والأُخرى عقليّة؛ لأنّ الحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء.

قلتُ: لا نُسلِّم أنّ الناطقة حالة في المادة بَل هي حالة في الجسم المُركّب من المادّة والصورة، ولو سُلِّم فلا نُسلِّم أنّه يلزم عليه أن تكون الصورة العقليّة الحالة في الناطقة حالة في المادة حتى يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة، وما ذُكر من أنّ الحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء، مَمنوع؛ فإنّ حلول أحد الشيئين في الآخر ليس عبارة عن مقارنتهما بأيّ وجه كان وإلّا لم يكن أحدهما بكونه حالاً في الآخر أولى من العكس، بَل هو عبارة عن الاختصاص الناعت[895]،

---

[892] (لا نُسلِّم أنّه إذا كان): أثبتها من (B)(C).
[893] (لكن): ساقطة من (B)(C).
[894] (صورة الجسمية): أثبتها من (B)(C).
[895] **النَّعْتُ**: وصف الشيء بما فيه من حسن، ولا يقال في القبيح إلا بتكلف بأن يقال: نعت سوء، والوصف يجيء في الحسن والقبح. **ينظر**: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر: (79/5)، وجمال الدين الكجراتي، مجمع بحار الأنوار: (733/4)،

ولا شكّ أنّه لا يلزم من كون الشيء ناعتاً لشيء أن يكون ناعتاً لمَحلّه، أو لا ترى أنّ السرعة الناعتة للحركة لا تكون ناعتة للجسم الذي هم محل لتلك الحركة.

لا يقال: هَبْ أنّه لم يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة لكنّه يلزم حلول أحد المثلين في الآخر، والدليل القائم على استحالة اجتماع المثلين في محلٍ واحد قائم بعينه هنا، إذ يلزم على تقدير حلول أحدهما في الآخر أيضاً عدم الامتياز بينهما أمّا بحسب الماهيّة ولوازمها فلكونهما مثلين، وأمّا بحسب العوارض أيضاً فلتساوي نسبتها إليهما، لأنّا **نقول**: لا نُسلِّم[896] عدم التمايز بالعوارض؛ لأنّ أحدهما ناعت للآخر والآخر منعوت به، وهذا القدر يكفي في التمايز بخلاف ما إذا كانا حالين في محلّ واحد، ثمّ لو سُلِّم لزُوم اجتماع المثلين في مادّة واحدة، فلا نُسلِّم استحالة اجتماع المثلين في مثل هذه الصورة، بَل الاستحالة إنّما تكون إذا كان المثلان موجودين بالوجود المتأصِّل، وأمّا إذا كان اجتماعهما في المحل بأن يكون أحدهما موجوداً فيه بالوجود العيني والآخر بالوجود الظلي فلا استحالة، إذ السبب لاستحالة الاجتماع هو لزوم عدم الامتياز بينهما، وإذا كان أحدهما موجوداً بوجود عيني والآخر بوجود ظلي يحصل التمايز بينهما بهذا الاعتبار فلا يلزم المحذور. ثمّ إن سلّمنا الملازمة فلا نُسلِّم بطلان اللازم، ولِمَ لا يجوز أن يكون في بدن الإنسان عضو صغير غير متعقّل ولا مدرك بالتشريح؛ لصغره، ويكون حلول الناطقة في ذلك العضو، وما يقال: من أنّها لو كانت منطبعة في عضو من أعضاء البدن لكان أولى الأعضاء بذلك هو العضو الرئيس وذلك هو القلب أو الدماغ على اختلاف الرأيين، فتكون على تقدير كونها حالة في العضو حالة في أحدهما دون سائر الأعضاء، فشيء غير مُعتدّ به كما لا يخفى، ثمّ إنّ ما ذكروه من الدليل لو تمّ لزم إمّا كون النفس عالمة بصفاتها دائماً أو غير عالمة بها دائماً؛ لأنّ إدراكها لها إمّا بحصول أعيانها لها فيلزم كونها عالمة بها دائماً، وإمّا بحصول صورها فيلزم أن لا تكون عالمة بها أبداً، وإلّا لزم اجتماع المثلين في محلٍ واحد هو النفس الناطقة، وكلاهما محال؛ لأنّ كثيراً من صفات النفس يُدرك في وقت ولا يُدرك في آخر.

---

[896] (لا نُسلِّم): أثبتها من (B)(C).

ورَدّهُ الحكيم المحقق نصر الدين الطوسي[897] بأنّ صفات النفس منقسمة إلى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها، وإلى ما يجيب لها بعد مقايستها إلى الأشياء المغايرة لها ككونها مجرّدة عن المادة وغير موجودة في الموضوع، والنفس مدركة للصنف الأول دائماً، كما كانت مدركة لذاتها دائماً وليست بمدركة للصنف الثاني إلّا حالة المقايسة؛ لفقدان الشرط في غير تلك الحالة.

واعترض عليه:

أولاً: بأنّ إدراكها لذاتها إذا كان من قبيل الصنف الأول لزم أن تكون مدركة لإدراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية. **وأجيبُ**: بأنّ العلم بالعلم ليس غيره بحسب الذات بَل بحسب الاعتبار فقط، فاللازم أن يكون لها علوم غير متناهية متغايرة بالاعتبار، ولا استحالة فيه.

وثانياً: بأنّا نحن نعلم بالضرورة أنّ كثيراً من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس لا يدوم استحضارها مع كونها من الصنف الأول. **وأجيب**: بأنّ الغفلة وعدم الاستحضار إنّما هي عن التصديق[898] بوجود تلك الصفات فيها لا عن تصورها، فإنّه دائم وكلامنا فيه، ولا يخفى عليك أنّ هذا الجواب مكابرة ومخالفة لِما يجده الإنسان من نفسه، فإنّا نحن نعلم بالضرورة عدم علمنا بالقدرة والسخاوة والشجاعة إلى غير ذلك من صفات النفس الحاصلة لها في بعض الأوقات، ثمّ إنّ الفرق بين الصفات الحقيقية والإضافية بأنّ الصفات الحقيقية مدركة للنفس دائماً، والصفات الإضافية مدركة حالة المقايسة دون غير تلك الحالة؛ لانتفاء شرط إدراكها حينئذ وهو المقايسة[899]، مع كون كلّ واحد منهما حاصلة للنفس دائماً، لا يدفع النقض بالصفات الإضافية للنفس فإنّ إدراك النفس لها إن كان بحصول أنفسها لها لزم أن تكون مدركة لها دائماً، وإن كان بحصول صورها لزم أن لا تكون مُدركة لها أصلاً؛ لاستلزام اجتماع المثلين في محل واحد.

---

[897] (نصر الدين الطوسي): ساقطة من (C)(B).

[898] في (B): البصر.

[899] (دون غير تلك الحالة لانتفاء شرط ادراكها حينئذ وهو المقايسة): ساقطة من (B).

فإن قُلتَ: إدركها بحصول أنفسها إلّا أنّها لمّا كانت أمور إضافية، والأمور الإضافية مشروطة في تعقّلها بتعقّل المضاف إليه ضرورة امتناع تعقّل الأمور الإضافية بدون المضاف إليه، فإذا تعقّل المضاف إليه تعقّلت هي أيضاً وإلّا فَلا.

قلتُ: إذا جاز أن يكون الشيء حاصلاً للنفس دائماً، ولا يكون إدراكها له دائماً؛ لانتفاء شرط إدراكه جاز أن يكون الجسم الذي هو محل الناطقة حاصلاً للنفس دائماً، ولا يكون إدراكه دائماً؛ لانتفاء شرط إدراكه في بعض الأوقات، وعدم كون محل الناطق إضافياً غير مشروط تعقّله بتعقّل المضاف إليه؛ لا يستلزم عدم اشتراطه بشرط آخر.

الوجه الخامس: لو كانت النفس الناطقة حالة في جسم لكان تعقّلها بالآلات الجسمانيّة؛ لأنّ القوّة الحالة في الأجسام إنّما تفعل وتقبل بتوسّطها، ولو كان تعقّلها بالآلات الجسمانيّة لكان كلّما يعرض لتلك الآلات كلال وضعف يعرض لها في تعقّلها كلال وضعف؛ لأنّ اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه، كما تضعف قوّة الإحساسات[900] وقوّة الحركة الحالتين في البدن بضعفه كما في سن الانحطاط، لكن ليس كلّ ما يعرض للآلات البدنيّة كلال يعرض للنفس في تعقّلها كلال بَل قد تكلّ الآلات ولا تكلّ هي في تعقّلها بَل إمّا تثبت وإمّا تزيد وتنمو، لا يقال: استثناء نقيض التالي هاهنا غير صحيح؛ لأنّا نجد الشيخ الهَرِم[901] يعرض له في تعقّلاته ضعف وكلال لكلال آلاته البدنية، لأنّا **نقول**: التالي هاهنا موجبة كليّة، واستثناء نقيضها رفع إيجاب كلي، وما ذكر من الموجبة الجزئية لا يدفع صحته؛ لأنّ الإيجاب الجزئي لا ينافي رفع الإيجاب الكلي، بَل إنّما ينافي السلب الكلي، ونحن ما ادعينا ذلك، وقد يقرر هذا[902] السؤال على وجه المعارضة تقريره: أن يقال: لو عرض لقوّة التعقّل اختلال مع اختلال[903] الآلة وجب أن يكون التعقّل بالآلة، لكن الملزوم حقّ كما في أواخر سن الانحطاط فاللازم مثله، ويجاب حينئذ بمنع الملازمة فإنّ اختلال التعقّل

---

[900] في (B): الإحساس، وفي (C): الأجسام.

[901] **الهَرَمُ**: كِبَرُ السِّنّ، يقال: شيخ هرِم، وعجوز هرِمة. **ينظر**: ابن الفارس، معجم مقاييس اللغة: (48/6)، ونشوان بن سعيد الحميري ت (573هـ)، شمس العلوم: (6922/10)، دار الفكر - دمشق، ط1، 1999م.

[902] (هذا): ساقطة من (B)(C).

[903] (مع اختلال): أثبتها من (B)(C).

باختلال الآلة في أواخر سن الانحطاط لا يَدلُّ على أنّ العاقل حال في الجسمِ عاقل بالآلة؛ لجواز أن يمنعه في ذلك الوقت مانع آخر عن تعقّله الذي هو بذاته كاستغراقه في تدبير البدن وتوجهه بالكليّة إليه وإن لم يكن حالاً فيه.

والجواب: أن يقال: لا نُسلِّم أنّه لو كان تعقّلها بالآلات الجسمانيّة لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال وضعف يعرض لها في تعقّلها كلال وضعف. وإنّما يلزم ذلك لو لم يكن ما هو شرط كمال التعقّل حدّاً معيناً[904] من اعتدال الآلة باقياً في آخر[905] سن الانحطاط وهو مَمنوع؛ لجواز أن يكون شرط كمال التعقّل حدّاً معيّناً من اعتدال الآلة[906] باقياً في سن الانحطاط، ويكون النقصان في سن الانحطاط[907] وارداً على الزائد على ذلك الحَدّ فلذلك لم يختل التعقّل حينئذ، ثمّ إذا وقع اختلال في ذلك الحَدّ في أواخر سن الانحطاط اختل التعقّل أيضاً.

فإن قِيْلَ: بقاء ما هو شرط كمال التعقّل من الاعتدال لا يُوجب إلّا بقاء[908] التعقّل على حاله، لكنّا نرى أنّه يزداد ويكمل في زمان الكهولة، فمن أين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن؟

قلنا: يجوز أن يقال: المزاج الحاصل في زمان الكهولة أوْفَق للقوّة العاقلة من سائر الأمْزجة؛ فلا جرم قَويت القوّة العاقلة حينئذ فازداد التعقّل وكَمل، وقد يجاب بأنّ القوّة العاقلة وإن بقيت على حالها لكن لمّا اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة مع عدم اختلال الحَدّ المعتبر من الاعتدال في كمال التعقّل صارت أكْمَل.

وَرَدّهُ الحكيم المحقِّق: بأنّ جودة العقل في كمال التعقّل[909] إنمّا بحسب التمرّن والاعتياد، كما إذا أحسّ شيء مراراً كثيرة فإنّه يحصل للحسّ حينئذ هيئة تَمْرنِيّة[910] يدرك الحسّ بسبب تلك الهيئة ذلك الجزئي سريعاً، وأمّا بحسب التجربة، كما إذا كان لشيء جزئيات متعدّدة وحصل للحسّ

---

[904] (حداً معيناً): أثبتها من (B)(C).
[905] (آخر): ساقطة من (C).
[906] (الآلة): أثبتها من (B)(C).
[907] (ويكون النقصان في سن الانحطاط): ساقطة من (C).
[908] (إلّا بقاء) في (B): انتفاء.
[909] (في كمال التعقّل): أثبتها من (C).
[910] في (C): بمرئيّة.

بها شعور على التعاقب، فكلّ جزئي منها يعرض عليه كان أجود إحساساً به مِمّا عرض عليه قبل، وأمّا بحسب القوة الفاعلة، فكلّ قوّة كانت أتمّ اقتداراً كانت أجود فعلاً، والإنسان في سن الانحطاط يكون أجود تعقّلاً منه في سنِّ النمو بالوجوه الثلاثة المذكورة، ويكون أجود إحساساً بالوجهين الأوّلين أعني سبب[911] التَمرّن والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الأخير[912] فإنّه لا يكون أحد بصيراً ولا سميعاً، والكلام في زيادة التعقّل وكماله بحسب زيادة قوّة التعقّل لا بحسب زيادة الهيئة التمرينيّة، والزيادة الحاصلة بسبب اجتماع العلوم إنّما هي بحسب زيادة الهيئة التمرينيّة، وذلك غير ما نحن فيه.

الوجه السادس: القوّة العاقلة قد لا يكلّها تكرار الأفاعيل وتكثرها بَل ربما تقوّيها وتشحذها، وكلّ قوّة جسمانيّة فدائماً يكلّها كثرة الأفاعيل[913] فالقوّة العاقلة ليست بقوّة جسمانيّة. أمّا الصغرى: فلأنّ من كان أكثر مواظبة على الدراسة والقراءة كان أقوى على إدراك الأشياء، والعلوم الدقيقة والمعارف اليقينيّة والتجربة تصحح ذلك. وأمّا الكبرى: فتدلّ عليها التجربة والقياس؛ أمّا التجربة: فظاهرة فإنّه ربما يبلغ، وبين[914] القوّة وكلالها حدّاً تعجز معه عن فعلها، فإنّ الباصرة بعد النظر في قرص الشمس باستقصاء لا تدرك النور الضعيف، والسامعة بعد سماع الرّعد الشديد لا تسمع الصوت الضعيف، والشّامّة بعد شمّ الرائحة القويّة لا تحس بالرائحة الضعيفة، وكذلك حال الذائقة واللامسة. وأمّا القياس: فلأنّ أفعال القوى البدنيّة لا تخلو عن انفعال، أمّا المدركة فلأنّ فعلها الإحساس الذي هو التأثر عن المحسوسات، وأمّا المحركة فلأنّ تحريكها للغير لا يتمّ إلّا بتحركها الذي هو انفعال أيضاً، ولا شكّ أنّ الانفعال لا يكون إلّا بقاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه.

---

[911] (سبب): أثبتها من (C).
[912] في (C): الآخر.
[913] (وتكثرها بَل ربما تقوّيها وتشحذها وكلّ قوّة جسمانيّة فدائماً يكلّها كثرة الأفاعيل): أثبتها من (B)(C).
[914] (وبين): أثبتها من (B)، وفي (C): ومن.

فإن قِيْلَ: العقل لمّا كان مقتضي طبيعة القوى فكيف يوهنها؟ **أجيبُ**: بأنّ القوى وإن إقتضت تلك الأفعال بذواتها إلّا أنّ طبائع العناصر التي تلتئم منها موضوعات تلك القوى كالعين مثلاً لا تقتضي تلك الأفعال، فيقع بين القوى وطبائع العناصر تنازع وتقاوم دائماً فيُوجب الوهن والضعف في الموضوعات والقوى جميعاً.

وأجاب عن هذا الوجه الإمامان الإمام حجّة الإسلام الغزالي والإمام فخر الدين الرازي -رحمهما الله-: بأنّه جاز أن تكون القوّة العقليّة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع بدنيّة، والأمور المتخالفة بالنوع لا يجب اشتراكها في الأحكام، فيجوز أن يكلّ بعضها بتكرر الأفاعيل، ولا يكلّ البعض، وحاصل هذا الجواب منع كليّة الكبرى[915].

وردّه الحكيم المحقق: بأنّ ما ذُكر من القياس الدال على حقيقة الكبرى يدفع هذا الجواب ويُمكن أن يجاب عن هذا الوجه[916] بمنع الصغرى بأن يقال لا نُسلِّم أنّ القوّة العاقلة قد لا يكلها تكرير الأفاعيل، ولِمَ لا يجوز أن تكون القوّة العاقلة أقوى القوى الجسمانيّة وأثبتها؟ فلا يدرك الكلال الواقع فيها بتكرير الأفاعيل لغاية قلّته، والتجربة لا تنفيه وما ذكر من أنّ من كان أكثر دراسة وقراءة كان أقوى على إدراك الأشياء والعلوم الدقيقة والمعارف اليقيّنية.

فنقول: إن أُريد بكونه أقوى على إدراك الأشياء، أنّ القوة العاقلة تكون أتمّ اقتداراً فمَمنوع، وإن أُريد أنّ القوّة العاقلة تكون أسرع فَهْماً وأجْوَد إدراكاً فمُسلّم، ولكن يجوز[917] أن يكون ذلك بحسب التمرّن والتجارب، وذلك لا ينافي وقوع الكلال فيها على معنى أن يكون في اقتدارها نقصان[918] خفي بحيث لا يدرك لغاية قِلّته.

الوجه السابع: لو كان المشار إليه بقولنا: جسماً أو جسمانيّاً لما عَلِمَ أحد من الناس بالضّرورة أنّه هو الذي كان موجوداً قبل ذلك بعشرين سنة والتالي باطل، فالمُقدّم مثله. أمّا

---

[915] **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص148، وفخر الدين الرازي، المباحثات المشرقية: (501-500/1).

[916] (عن هذا الوجه) أثبتها من (B)(C)، في (A): عنه.

[917] في (B): لا يجوز.

[918] في (A): نقيضان.

الشرطيّة: فلأنّ الأجزاء الجسميّة والجسمانيّة الموجودة في تلك السنين قد يتطرّق إليها التغير والتبدل؛ لأنّ الأجزاء البدنيّة قد تكبر بالنّمو والسّمن، وقد تصغر بالذبول والهزال[919]؛ ولأنّ الحرارة الغريزيّة والحرارة الحاصلة من الحركات الضروريّة وغير الضروريّة، والحرارة الحاصلة من أشعّة الكواكب دائماً في التحليل والقوّة العاديّة في ايراد بدل ما يتخلل منه دائماً، وكلّ ذلك يقتضي عدم بقاء الأجزاء الموجودة في تلك السنين، وإذا لم تبق الأجزاء الموجودة في سالف الزمان الآن لم تبق الأمور القائمة بها أيضاً[920] صوراً كانت أو أعراضاً؛ لأنّها لو بقيت فلابُدَّ أن تنتقل من محلها عند تحلّلها إلى محلٍّ آخر؛ لامتناع قيامها بنفسها، فيلزم الانتقال على الصورة والأعراض[921] وأنّه محال، وإذا كان كذلك امتنع لِأحد أن يحكم بالضرورة أنّه هو الذي كان موجوداً قبل ذلك بتلك السنين، وأمّا بطلان التالي؛ فلأنّ كلّ أحد من الناس يعلم ويحكم بالضرورة أنّه هو الذي كان موجوداً قبل ذلك.

وجوابه: النقض؛ إمّا إجمالاً: فبأن يقال: ما ذكرتم بعينه قائم في البهيمة والشجرة، فلو صحّ بجميع مقدّماته، لزم أن يكون لهما نفس مجرّدة، وأنتم لا تقولون به. وإمّا تفصيلاً: فبأن يقال: لا نُسلِّم صِدق الشرطيّة المذكورة، وإنّما تصدق لو كان المشار إليه هو مطلق الأجزاء الجسميّة البدنيّة، وليس كذلك، بَل هو الأجزاء الأصليّة المخلوقة من المنيّ، وتلك الأجزاء باقية[922] من أول العمر إلى آخره غير متحلّلة ولا متبدّلة، لا يقال: الأجزاء البدنيّة سواء كانت أصليّة مخلوقة من المنيّ[923] أو غير أصليّة فهي متبدّلة متغيّرة؛ لأنّ أعضاء البدن على ما تقرّر في علم الطب على قسمين:

- بسيطة: وهي ما يكون جزؤه مشاركاً لكلّه في الاسم والحَدّ كالعظم واللحم والعصب والغُضرُوف وغير ذلك.

---

[919] **الهُزَال**: قلّة اللَّحْم، يُقَال: هُزِلَ الرجل فَهُوَ مهزول إِذَا ذهبَ لحمه، ونَحِلَ جسمه. ينظر: ابن دريد الازدي، جمهرة اللغة: (827/2)، وأبو يوسف يعقوب ابن السكيت ت (244هـ)، كتاب الالفاظ: (104/1)، تحقيق: فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1998م.

[920] (في سالف الزمان الآن لم تبق الامور القائمة بها أيضاً): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

[921] في (B): والعرض.

[922] (باقية): أثبتها من (C)(B).

[923] (مخلوقة من المنيّ): أثبتها من (C).

• ومركّبة: وهي ما لا يكون جزؤه مشاركاً لِكُلّه فيهما[924] كاليد والوجه والعين، فإنّ جزء اليد ليس بيد، وجزء الوجه ليس بوجه، والأعضاء المركّبة تركيبها من الأعضاء البسيطة، وأجزاء الأعضاء البسيطة[925] سواء كانت الأجزاء مخلوقة من المنيّ أو زائدة حاصلة من الغذاء بأسرها متشابهة، فليس يتطرّق التحلل إلى بعضها أولى من تطرّقه إلى الباقي فلو تحلّل الزائد دون الأصليّة المخلوقة من المنيّ، لزم الرجحان من غير مرجّح، لأنّا **نقولُ**: لا نُسلِّم أنّ أجزاء الأعضاء البسيطة إذا كانت متشابهة لا يكون تطرّق التحلّل إلى بعضها أولى من تطرّقه إلى الباقي، ولِمَ لا يجوز أن تكون الأجزاء الأصليّة المخلوقة من المنيّ لتكوّنها من المنيّ[926] متخصّصة بصفة تمنع عن التحلّل ما دام البَدن على حياته؟ فتحلّل الأجزاء الزائدة دون الأصليّة من غير لزوم رجحان من غير مرجّح. وأيضاً لو صحّ ما ذُكر لزم أن لا تتحلّل أجزاء الأعضاء البسيطة أصلاً، أو تحللها بالكليّة، وكلاهما ظاهر البطلان، وهذا إذا اجرينا معهم على قانونهم من نفي الفاعل المختار، وأمّا على أصلنا فلا حاجة إلى ما ذُكر؛ لأنّ الفاعل المختار يجوز أن يحفظ الأجزاء الأصليّة عن التحلل.

الوجه الثامن: أنّه لابُدَّ في الإنسان من حاكم واحد يكون هو سامِعاً مُبصِراً شامّاً ذائِقاً لامِساً متخيّلاً مُتوهِّماً مُتذكِّراً حافِظاً مُتفكِّراً عاقِلاً مُشتَهِياً ناقِراً مُتألِّماً مُلتَذّاً كارِهاً مُريداً قادِراً فاعِلاً؛ لأنّا إذا أبصرنا لون شيء وشكله حكمنا بأنّه حُلوٌ أو مُرٌّ حارٌّ[927] أو باردٌ، والحاكم على الأمور لابُدَّ أن يكون مُدرِكاً لها، فلابُدَّ إذن من أمْرٍ يكون هو بعينه مُدرِكاً لكلّ هذه المحسوسات بكلّ هذه الإدراكات، ولأنّا إذا تخيّلنا صور المحسوسات ثمّ أدركناها حكمنا بأنّ ذلك الخيال كان تخيّلاً لهذا المحسوس[928]، وذلك يقتضي وجود شيء يكوّن الحِسّ والخَيال حاصلين له؛ ليمكنه أن يحكم على الصورة الخياليّة بأنّها خيال[929] لهذا المحسوس، ولأنّا إذا عقلنا ماهيّة الإنسان حكمنا بتحقّق تلك الحقيقة في هذا الشخص الإنساني، وبعدم تحقّقها في الشخص الفَرسي المعين، فلابُدَّ من شيء واحد

---

[924] (في الاسم والحَدّ كالعظم واللحم والعصب والغضروف وغير ذلك. ومركّبة: وهي ما لا يكون جزؤه مشاركاً لكُلّه فيهما): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

[925] (وأجزاء الأعضاء البسيطة): ساقطة من (B).

[926] (لتكوّنها من المني): ساقطة من (B)(C).

[927] (حارٌّ): أثبتها من (B)(C).

[928] في (C): لهذه المحسوسات.

[929] (بأنّها خيال): أثبتها من (B)(C).

يكون مدركاً للكليّات والجزئيات معاً، ولأنّا إذا تخيّلنا شيئاً اشتهينا أو عصينا[930]، ويلزم من ذلك أن يكون صاحب الخيال وصاحب الشهوة شيئاً واحداً بعينه، إذ لو كان صاحب الخيال شيئاً وصاحب الشهوة شيئاً آخر لم يلزم من التخيّل حصول الشهوة، كما أنّه لا يلزم من تخيّل زيد شيئاً أن يصير عَمْرو ومشتهياً له[931]، فثبت من هذا أنّه لابُدَّ في الإنسان من شيء واحد يحصل عنده كلّ هذه الإدراكات، ونحن نعلم بالضرورة أنّه ليس في البدن جسم أو جسماني يحصل عنده جملة أصناف هذه الإدراكات، فثبت أن يكون جملة أصناف هذه الإدراكات حاصلة لشيء ليس بجسم ولا جسماني.

وجوابه: أنّا لا نُسلِّم أنّه ليس في هذا[932] البدن جسم أو جسماني تجتمع عنده هذه الإدراكات، ولِمَ لا يجوز أن يكون في البدن قوّته تستخدم سائر القوى وتجتمع عندها إدراكاتها؟ ولابُدَّ لإبطال ذلك من دليل، ودعوى الضرورة غير مسموعة، ولو سُلِّم أنّه ليس في البدن جسم أو جسماني تحصل عنده جملة هذه الإدراكات، لكنّه لا يلزم منه أن تكون جملة أصناف هذه الإدراكات حاصلة لشيء ليس بجسم ولا جسماني؛ لجواز أن يكون جسم لطيف خارج البدن يكوّن هذا البدن الكثيف آلة له، وتكون جملة هذه الإدراكات حاصلة له، ومن أين يلزم أن تكون تلك الإدراكات حاصلة لِما ليس بجسم ولا جسماني؟ فلا يتم المطلوب.

الوجه التاسع: لو كان محلّ العلم من الإنسان جسماً أو جسمانيّاً لكان ذلك المحلّ منقسماً؛ لأنّ كلّ جسم أو جسماني فهو منقسم، ولو كان منقسماً لجاز أن يحل في جزء منه العلم بشيء، وفي جزء آخر الجهل بذلك الشيء؛ لأنّ الشيء في محلٍّ لا يضاد ضدّه في محلٍّ آخر كما يجتمع السواد والبياض في جسم، لكن السواد في جزء والبياض في جزء آخر، ولو جاز ذلك لجاز أن يكون

---

[930] في (C): غضبنا.
[931] (له): ساقطة من (B).
[932] (هذا): أثبتها من (B).

الشخص الواحد بعينه عالماً بشيء وجاهلاً له في حالة واحدة وأنّه محال بالضرورة، فثبت أنّ محلّ العلم ليس بجسم ولا جسماني، بَل هو أمر مجرّد، وهو المطلوب[933].

وجوابه: أنّا لا نُسلِّم أنّ كلّ جسماني منقسم، ولو سُلِّم فلا نُسلِّم أنّه لو كان منقسماً لجاز أن يحل في جزء منه العلم بشيء، وفي جزء آخر الجهل به، ولِمَ لا يجوز أن يكون قيام العلم بأحد جانبيه مانعاً من قيام الجهل بالجانب الآخر؟ قولهم: لأنّ الشيء في محلٍ لا يضاد ضدّه في محلٍّ آخر، مُسلّم؛ لكن لا يلزم من انتفاء التضاد وانتفاء[934] المنع على أن نقول: حكم الصفة أن تعدى محلّها كان قيام العلم بأحد جزئيه مانعاً عن قيام الجهل بجزء آخر؛ لتضادهما باعتبار حكمهما، وإن لم يتعدّ لم يلزم من جواز ذلك جواز كون الشخص الواحد عالماً بشيء وجاهلاً له في حالة واحدة، بَل اللازم كون أحد الجزئين عالماً بشيء، والجزء[935] الآخر جاهلاً له، ولا استحالة فيه، ثمّ إنّه منقوض بالشهوة والنفرة فإنّهما من الأعراض الجسمانيّة، ولو صحّ ما ذكر من الدليل لجاز أن يقوم بأحد نصفي القلب الشهوة وبالنصف الآخر النفرة، فجاز أن يكون الشخص الواحد نافراً عن شيء، ومشتهياً له في حال واحدة، وهو ضروري الاستحالة.

الوجه العاشر: ما اخترعه بعض المتأخرين من متفلسفة الإسلام وهو أنّ كلّ جسم موجود فهو مُتَناه المقدار وأنّ مجموع أجسام العالم متناهيَة المقدار أيضاً، لِما تقرر من برهان تناهي الأبعاد، ولا شكّ أنّا نتصوّر مفهوم غير المتناهي من حيث هو غير مُتَناهٍ، وهذا المفهوم الذي نتصوّره كذلك إنّما نتصوّره على وجه يَعمُّ ما عدم نهايته من جهة العدد، وما عدم نهايته من جهة المقدار والصورة الذهنيّة بحسب أن تكون مطابقة لِما له الصورة، واللانهاية لا تحصل في الخارج إلّا مقارنة[936] إمّا للمقدار وإمّا للعدد، ولابُدَّ أن يكون ذلك العدد مقارناً لماهيّات أخرى معدودة به؛

---

[933] (وأنّه محال بالضرورة فثبت أنّ محل العلم ليس بجسم ولا جسماني بَل هو أمر مجرّد وهو المطلوب): أثبتها من (C)(B).

[934] (انتفاء التضاد وانتفاء): أثبتها من (C)(B).

[935] (جاهلاً له في حالة واحدة بَل اللازم كون أحد الجزئين عالماً بشيء والجزء): ساقطة من (B).

[936] (إلّا مقارنة): ساقطة من (C).

لامتناع قيام العدد بنفسه، فلو كان هذا المفهوم عند نقله[937] حاصلاً في جسم أو فيما يحلّ في جسم لوجب أن يكون ذلك الجسم غير مُتَناهٍ، إذ لا معنى للجسم الغير المتناهي إلّا الجسم الذي يقترن به مفهوم اللانهاية، لكن يمتنع أن يكون ذلك الجسم غير مُتَناهٍ لما ثبت من برهان تناهي الأبعاد، فيمتنع أن يقارنه مفهوم عدم التناهي، وكذلك الحال فيما يحلّ في ذلك الجسم، وإذا كان هذا المفهوم عند تعقّله لابُدَّ وأن يكون حاصلاً في شيء، وامتنع أن يكون ذلك الشيء جسماً أو حالاً فيه وجب لا محالة أن يكون عند تعقّلنا له حاصلاً في جوهر مجرّد عن المادّة الجسميّة، وهو المطلوب.

وجوابه: أنّا لا نُسلِّم أنّ هذا المفهوم عند تعقّله لابُدَّ وأن يكون حاصلاً في شيء وإنّما يلزم لو كان تعقّلنا لحصول ماهيّة المعقول في العاقل وهو مَمنوع، ولو سُلِّم فلا نُسلِّم أنّ هذا المفهوم يمتنع أن يكون حاصلاً في جسم أو ما يحلّ فيه. قوله: لو حصل هذا المفهوم عند تعقّله في جسم أو ما يحلّ فيه[938] لوجب أن يكون ذلك الجسم أو ما يحلّ فيه غير مُتَنَاهٍ.

قلنا: مَمنوع، وإنّما يلزم أن لو كان حصول مفهوم اللانهاية للجسم المنفصل[939] المتعقّل له حصولاً موجباً للاتصاف، وليس كذلك؛ فإنّ حصول الشيء للشيء يقال لِمَعَانٍ متعدّدة كحصول المال لصاحبه، وحصول السواد للجسم، وحصول السرعة للحركة، وحصول الصورة للجسم وغير ذلك، وبعض هذا المعاني يوجب الاتصاف من[940] بعض، وحصول المعقول للعاقل لا يوجب اتصاف العاقل بالمعقول، فلا يلزم من حصول مفهوم اللانهاية في الجسم وكونها مطابقاً لِما هو معقول في نفس الأمر لا نهاية لذلك الجسم[941]، أو لا يرى أنّا نتعقّل الوجوب والامتناع الذاتيين مع امتناع اتصاف قوّتنا المُدركة بهما، فقوله: إذ لا معنى للجسم الغير المتناهي إلّا أنّ الجسم الذي

---

[937] في (C): تعقّله.
[938] (قوله لو حصل هذا المفهوم عند تعقّله في جسم أو ما يحلّ فيه): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).
[939] (المنفصل): أثبتها من (B).
[940] في (B)(C): دون.
[941] (فلا يلزم من حصول مفهوم اللانهاية في الجسم وكونها مطابقاً لِما هو معقول في نفس الأمر لا نهاية لذلك الجسم): أثبتها من (B).

يقترن به مفهوم اللانهاية، غير مُسلّم[942]. بَل معناه الجسم الذي يقترن به مفهوم اللانهاية اقتراناً موجباً لاتصاف ذلك الجسم به.

فإن قُلتَ[943]: هذا الاستدلال يقتضي أن لا يتصوّر مفهوم اللانهاية[944] أصلاً، سواء كان المدرك جسماً أو مجرّداً، أمّا الجسم فلمّا ذكره المستدل[945]، وأمّا المجرد فلامتناع كونه غير مُتَنَاهٍ؛ لأنّ المراد بعدم التناهي الذهاب إلى غير النهاية لا سلب التناهي مطلقاً.

قلتُ: فرق بين حصول اللانهاية في الجسم، وبين حصولها في المجرّد، فإنّ الجسم من شأنه أن يتّصف بها فحصولها فيه يوجب عدم تناهيه بخلاف المجرّد.

الوجه الحادي عشر: أنّا إذا حكمنا على السواد والبياض مثلاً أنّهما ضدان، فالحاكم عليهما بذلك لابُدَّ من تصوّره لكلّ واحد منهما، وجعله لهما معقولاً واحد وإلّا لما أمْكنه أن يحكم عليهما بحكم واحد، فلو كان الحاكم عليهما بهذا الحكم الوحداني جسماً أو جسمانيّاً لوجب أن يحلّ السواد فيه حيث لا يحلّ البياض فيه، فينفرد كلّ من الجزئين بأحدهما، فليس لأحد الجزئين الحكم الواحد على جميعها، إذ لا يحكم على الجميع إلّا من حَضَره الجميع، فمن لا يَحضَره الجميع لا يُحكم عليه، وكلّ جسم وجسماني فلا يَحضَره ذلك فلا يكون حاكماً، فالحاكم بِمُضَادّة السواد والبياض، وكذا غيرهما، ليس بجسم ولا جسماني، وهو المطلوب.

وجوابه: أنّا لا نُسلِّم أنّه لو كان الحاكم جسماً أو جسمانيّاً لوجب أن يحلّ السواد فيه حيث لا يحل البياض. وإنّما يلزم ذلك لو كانت صورة السواد وصورة البياض متضادّتين متمانعتين وهو مَمنوع، بَل التضاد إنّما هو بين عينهما فقط، ولو سُلِّم حصول التضاد بين صورتيهما، ولكن لا نُسلِّم أنّ كلّ جسم أو جسماني لا يحضره الجميع، ولِمَ لا يجوز أن تكون قوّة جسمانيّة يخدمها سائر القوى

---

[942] في (C)(B): صحيح.
[943] في (C): وأيضاً.
[944] (اقتراناً موجباً لاتصاف ذلك الجسم به. **فإن قُلتَ** هذا الاستدلال يقتضي أن لا يتصوّر مفهوم اللانهاية): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).
[945] (المستدل): أثبتها من (C)(B).

الجسمانيّة فترتسم صور الأضداد في القوى الخادمة، وتصير تلك الصور حاضرة للقوة المخدومة وتلحَظها من هناك؟

الوجه الثاني عشر: القوّة العاقلة التي هي النفس الناطقة تقوى على أفعال غير متناهية، ولا شيء من القوى الجسمانيّة يقوى على أفعال غير متناهية، فلا شيء من القوى العاقلة بقوّة جسمانيّة فهي مجرّدة، وهو المطلوب، أمّا الصغرى: فلأنّا نجد كلّ واحد مِنّا يقوى بقوّته العاقلة على إدراك مراتب الأعداد والأشكال اللتين كلّ واحدة منهما غير متناهية، وأمّا الكبرى: فلما سيجيء من أنّ القوّة الجسمانيّة لا تقوى أن تفعل في زمان غير متناهٍ، سواء كان الفعل الصادر عنها واحداً أو متعدّداً، ولا أن تعقل عدداً غير متناهٍ، سواء كان زمانه متناهياً أو غير متناهٍ.

وجوابه: أنّا لا نُسلِّم أنّ القوّة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية. بَل هي لا تقوى على فعل أصلاً فضلاً عن أن تقوى على أفعال غير متناهية، فإنّ التعقل عبارة عن قبول النفس الصور العقليّة عن واهب الصور، وهذا انفعال لا فعل.

فإن قِيْلَ: فالقوّة العاقلة تقوى على انفعالات غير متناهية، ولا شيء من القوى الجسمانيّة تقوى عليها، فالقوة العاقلة ليست بقوّة جسمانيّة.

قُلنا: حينئذ نمنع الكبرى فإنّ الجسمانيات جاز أن تقوى على انفعالات غير متناهية كالنفوس المنطبعة في أجرام الأفلاك فإنّها تنفعل دائماً عن العقول عندهم، ولئن سلّمنا أنّها تقوى على الفعل لكنّا نقول: إن أردتم بقولكم: إنّ القوّة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية، أنّها تقوى على أن تفعل في الوقت الواحد أفعالاً غير متناهية فهو باطل؛ لأنّا نجد من أنفسنا وجداناً ضروريّاً أنّه يصعب علينا توجّه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة، وإن أردتم أنّها لا تنتهي إلى حدٍّ إلّا وتكون قادرة بعد ذلك على الفعل فمُسلّم، ولكن لا نُسلِّم حينئذ الكبرى فإنّ القوّة الجسمانيّة أيضاً تقوى على أفعال غير متناهية بهذا المعنى، فإنّ القوّة الخياليّة لا تنتهي في تخيّل الأشكال إلى حدٍّ، إلّا وهي تقوى على تخيّل أشكال أُخر بعد ذلك.

فإن قِيْلَ: كلّ واحد من القوى الجسمانيّة متى كانت باقية كانت قويّة على الأفعال لكنها يجب انتهاؤها إلى العدم، والقوّة العاقلة ليست كذلك؛ لأنّها قَوِيَة على الأفعال أبداً؛ لامتناع العدم عليها.

قُلنا: لا نُسلِّم أنّ القوّة العاقلة ليست كذلك؛ وما ذُكر من امتناع العدم عليها، مَمنوع، وسيأتي الكلام على دليله إن شاء الله تعالى.

ولئن سلّمنا أنّ القوّة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية أبداً[946]، ولكن لا نُسلِّم أنّ لا شيء من القوّة الجسمانيّة يقوى على أفعال غير متناهية أبداً[947]، وما ذكروا لبيان ذلك فسيجيء الكلام عليه إن شاء الله تعالى، ثمّ إنّ هذا الدليل منقوض بالنفوس الفلكيّة المنطبعة في أجرامها فإنّها قوى جسمانيّة مع كونها قويّة على أفعال غير متناهية عندهم، لا يقال: نحن لا ندّعي أنّ[948] شيئاً من القوى الجسمانيّة لا تقوى على أفعال غير متناهية أصلاً. بَل نقول: إنّ شيئاً منها لا يقوى على أفعال غير متناهية من غير أن يفيض عليها تأثير من العقل والقوّة العاقلة تقوى على ذلك من غير إفاضة التأثير عليها من العقل[949]، فلا ينتقض الدليل بالنفوس الفلكيّة؛ لأنّ قوّتها على التحريكات الغير المتناهية لما يفيض عليها من تأثير العقل، لأنّا نقول: لا نُسلِّم أنّ القوّة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية من غير أن يفيض عليها تأثير من المفارقات، ولِمَ لا يجوز أن يقال: قوّتها على الأفعال الغير المتناهية بسبب دوام الفيض عليها من المفارقات؟

---

[946] (أبداً): أثبتها من (B)(C).
[947] (أبداً): أثبتها من (B)(C).
[948] (أنّ): أثبتها من (B)(C).
[949] (والقوّة العاقلة تقوى على ذلك من غير إفاضة التأثير عليها من العقل): ساقطة من (B).

الْفَصْلُ الْحَادِي وَالْعِشْرُونَ

فَيْ إِبْطَالِ قَوْلِهِمْ: بِاسْتِحَالَةِ الْفَنَاءِ عَلَى الْنُفُوْسِ الْبَشَرِيَّةِ[950]

قالوا: الجواهر المُدركة من الإنسان وهي النفس الناطقة التي يشير إليها كلّ أحدٍ بقوله: إنّا يجب أن لا نعدم البقيّة بعد تركه التصرف في البدن لبطلان مزاجه الذي كان به صالحاً لتصرفاته فيه باستحالة الفناء على النفوس البشرية[951]، واحتجّوا عليه بوجهين:

- **أحدهما**: أنّ النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم لما ثبت فيما سبق بَل هي ذات آلة به لاكتساب كمالاتها فإذا خرج الجسم بالموت عن صلاحيّة أن يكون آلة لها فلا يضرّ خروجه عن ذلك جَوهَرها بَل لا تزال باقية ببقاء العلّة المفيدة لوجودها، وهي المبادئ المفارقة المُمتنعة العدم.

وجوابه: أنّا لا نُسلِّم أنّ النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم، وما ذكروا من الأدلّة الدالّة[952] عليه فقد عرفت ضعفها وعدم تمامها، وإن سُلِّم أنّها غير منطبعة في الجسم فلا نُسلِّم قوله[953]: إنّه إذا خرج الجسم[954] بالموت عن صلاحية أن يكون آلة لها فلا يضرّ خروجه عن ذلك جوهرها. فإنّ البدن لمّا كان له مدخل في حدوث النفس ولذلك لم يوجد قبل البدن جاز أن يكون له مدخل في بقائها أيضاً، وقد تقرّر هذه الحجّة بوجه أبسط، فيقال: لو عدمت النفس بعد وجودها لكان عدمها إمّا لذاتها وإمّا لغيرها أو لسبب أصلاً والكلّ باطل، فعدم النفس بعد وجودها باطل، أمّا أنّه ليس عدمها لسبب أصلاً فلأنّ الحادث سواء كان وجوديّاً أو عدميّاً لابُدَّ له من سبب بالضرورة، وأمّا أنّه ليس لذاتها فلأنّها لو اقتضت عدمها لذاتها لَما وُجِدت؛ لأنّ مقتضى ذات الشيء لا يختلف عنه، وأمّا أنّه ليس لغيرها فلأنّ ذلك الغير لا يخلو إمّا أن يكون وجوديّاً أو عدميّاً، لا جاز أن يكون وجوديّاً؛ لأنّ ذلك الوجود إن قارن وجوده وجود النفس لم يكن علّة تامّة لعدمها، وإن لم يقارن وجودُه وجودَها فلعدمه مدخل في بقائها، وكلّ ما هذا شأنه فإمّا أن يكون مُعدماً لها لممانعتها

---

[950] في (B): في إبطال قولهم إنّ النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها.

[951] من (قالوا الجواهر المُدركة من الإنسان) إلى (باستحالة الفناء على النفوس البشرية): أثبتها من (B).

[952] (الدالة): أثبتها من (B)(C).

[953] (قوله): ساقطة من (B)(C).

[954] (الجسم): ساقطة من (B).

ومزاحمتها على محلِّها أو مكانِها أو لا يكون، والأوّل باطل سواء كان المُمانع المزاحم ضدّاً أو لم يكن؛ لأنّ هذا لا يكون إلّا فيما له محلّ كالأعراض أو مكان كالأجسام، وقد تبيّن أنّ النفس جوهر ليس بجسم ولا جسماني، والثاني باطل أيضاً، فإنّ ما لا يمانع بنفسه إمّا أن يستدعي وجود ممانع أو لا يستدعي، فإن لم يستدعِ فليس بمُعدم، فإنّا نعلم قطعاً أنّ العلّة المعطيّة لوجود الشيء إذا كانت باقية ولا مانع من حصول معلولها بمزاحمته على معلولٍ[955] أو مكانٍ، فلابُدَّ أن يكون ذلك الشيء موجوداً معها، وإن استدعي وجود مُمانع فذلك مُحال؛ لأنّ وجود المُمانع للنفس[956] على المحلِّ والمكان مُمتنع لامتناعهما للنفس، فإذا امتنع وجود المُمانع امتنع وجود ما يقتضي وجوده، ولا جائز أن يكون ذلك الغير المعدُم للنفس عدميّاً إذ لو كان عدميّاً لكان عدم شيء لوجوده مدخل في وجودها؛ لأنّ ما ليس لوجوده مدخل في وجود الشيء لا يوجب عدمه عدم شيء، فذلك الشيء لا يجوز أن يكون علّتها المقتضية لوجودها؛ لِأنّ العلّة المقتضية لوجودها هي المبادئ المفارقة وهي لا تنعدم لاستلزامه انعدام الواجب، ولا العلل الثلاث الباقية؛ لأنّ النفس بسيطة وأثر للموجب ولم يبقَ إلّا الشرط وذلك الشرط لا يخلو من أن يكون جوهراً أو عرضاً، فإن كان عرضاً فإمّا أن يكون محلّه غير النفس أو النفس والكلّ باطل، أمّا كونه جوهراً فلأنّا نعلمُ قطعاً أنّ الجوهر المباين للشيء الذي ليس بعلّة له لا يلزم من عدمه عدمه، وأمّا كونه عرضاً غير قائم بالنفس فهو أولى من الجوهر في أن لا يكون عدمه مُعدماً لها، وأمّا كونه عرضاً في النفس كالأمور الإدراكيّة كالأفعال والانفعالات المتعلّقة بالبدن فلأنّ عدم هذا العرض إمّا أن لا يشترط في إعدامه للنفس انقطاع العلاقة بينها وبين البدن أو يشترط فيه ذلك، فإن لم يشترط فيه ذلك[957] فأولى الأعراض بأن تُعدم النفس بعدمها هي الأعراض التي تكون كمالاً للنفس فيلزم أن لا تبقى[958] النفس العديمة الكمال مع البدن كمالاً تبقى بعد موته إذ لا يتصوّر استقرار وجود الشيء دون شرطه، ولو كانت كمالات النفس شرطاً في وجودها لكانت الأعراض المضادّة لكمالها جديرة بأن تعدمها وتبطلها كالجهل المركّب والانفعالات

---

[955] في (B)(C): محل.
[956] (للنفس): أثبتها من (B)(C).
[957] (فإن لم يشترط فيه ذلك): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).
[958] في (B): تقع.

عن البدن، فيلزم أن لا تبقى نفس شريرة مع وجود هذه الاعراض المنافية للأعراض المكمّلة لها لا في حال[959] تعلّقها بالبدن ولا في حال عدم[960] تعلّقها به، والواقع خلاف ذلك، وإن اشترط في كون العرض القائم بها مُعدماً لها قطع العلاقة بينها وبين البدن، فعلاقة النفس بالبدن ليست علاقة حلول العرض في الموضوع أو الصورة في المادة أو الجسم في المكان بَل هذه العلاقة إضافة تابعة لوجود النفس، وتغيّر الإضافة لا يُوجِب تغيّراً في الشيء الذي هي له فلا يكون انقطاعها مُبطلاً للنفس، وإذا لم يكن لقطع هذه العلاقة مدخل في عدم النفس على تقدير جوازه لم يكن إعدام تلك الأعراض لها سبب انقطاع العلاقة بَل لذاتها فما كان يختلف تأثيرها في ذلك الإبطال بوجود العلاقة وعدمها، فيعود هذا القسم إلى قسم عدم اشتراط قطع العلاقة، وقد تبيّن بطلانه.

وجوابه: أن يقال[961]: إنّه يجوز أن يكون المُعدم وجوديّاً، ويكون إعدامها؛ لمُمانعتها ومزاحمتها إمّا على محلها أو مكانها.

قولهم: وقد تبيّن أنّ النفس جوهر ليس بجسم ولا جسماني. **قُلنا**: قد عرفت أنّه لم يتبيّن بأدلّتهم ما ذكروه؛ لعدم تمام شيء من تلك الأدلّة، ولو سُلِّم، لكن لا نُسلِّم أنّ المُعدم الغير المُمانع على المحلِّ أو المكان لو لم يستدعِ وجود مُمانع على المحلِّ أو المكان لا يكون مُعدماً.

قولهم: إنّ العلّة المعطيّة لوجود الشيء إذا كانت باقية ولا مانع من حصول معلولها بمزاحمته على محلٍّ أو مكانٍ، فلابُدَّ أن يكون ذلك الشيء موجوداً، ممنوعاً؛ وإنّما يكون كذلك لو كان المانع منحصراً في المُمانع على المحلِّ والمكان وهو مَمنوع، ولا نُسلِّم أنّه لو كان عدميّاً لكان عدم الشيء لوجوده مدخل في وجودها؛ لجواز أن يكون أمراً معدوماً في نفسه لا عدماً لشيء آخر.

والتفصيل فيه: أنّ العدمي والوجودي قد يقالان: بمعنى الموجود والمعدوم، وقد يقال: الوجودي لمّا يكون ثبوته للموصوف بوجوده له كالبياض والسّواد، والعدمي بخلافه كالإمكان والحدوث، وقد يقال: العدمي لمّا اعتبر في مفهومه العدم والوجودي بخلافه، وقد يقال: العدمي

---

[959] (لا في حال): ساقطة من (B).
[960] (حال عدم): ساقطة من (B)(C).
[961] (أن يقال): أثبتها من (C).

بمعنى العدم فيكون الوجودي في مقابله بمعنى الوجود، فإن أُريد بالوجودي والعدمي المعنى الأول فما ذكرناه من المنع متّجه، وكذا إن أُريد بهما المعنى الثاني مع أنّه لا انحصار للأشياء فيهما بهذا المعنى، فلا يلزم من عدم كون المعدوم وجوديّاً أو عدميّاً بهذا المعنى انتفاء المُعدم رأساً، وكذا يتجه المنع المذكور إن أُريد المعنى الثالث إذ لا يلزم من اعتبار العدم في مفهوم الشيء أن يكون ذلك الشيء عدماً لأمر، وإن أُريد المعنى الرابع فلا انحصار فيهما بهذا المعنى، فيجوز أن يكون المعدم أمراً آخر غير الوجود، والعدم من أنّ ما ذكر في بيان كون المعدوم غير وجودي لا يناسب هذا المعنى، وإن أُريد بالوجودي الوجود، وبالعدمي العدم كما يتبادر من سياق الكلام فلا انحصار أيضاً، ولا نُسلِّم أيضاً[962] أنّ الجوهر المباين للشيء الذي ليس بعلّة له لا يلزم من عدمه عدمه، وهذه المقدّمة إنّما تثبت إذا ثبت أنّ الجوهر المُباين للشيء الذي ليس بعلّة له لا يكون شرطاً فإثباته بها دور ويُمكن المناقشة فيه[963]، ولا نُسلِّم أنّ العرض الغير القائم بالنفس أولى من الجوهر المباين في أن لا يكون عدمه مُعدماً لها.

ثمّ قوله: فإن لم يشترط فيه ذلك فأولى الأعراض بأن تعدم النفس بعدمها هي الأعراض التي تكون كمالاً للنفس. كلام خطابي بَل شعري لا تقوم لإثباته شبهة فضلاً عن حجّة، وأيضاً لِمَ لا يجوز أن يكون البدن شرطاً لوجود النفس من المَبدأ بحيث يلزم من انتفائه انتفاء النفس قطعاً كما جاز كون البدن ببعض حالاته معدّاً لوجود النفس[964] من المَبدأ؟ وما الدليل على أنّ العلاقة بينهما إضافة تابعة[965] لوجود النفس فقط وهو التدبير والتصرّف فيه؟ هذا كلّه إذ أجرينا معهم على أصلهم من نفي القادر المختار، وأمّا على أصلنا فالمَبدأ مختار يعدم بمجرد إراداته، ويفعل ما يشاء، ويحكم ما يُريد[966]، والقول بأنّ العدم نفي محض لا يصلح أثراً للمختار، قد عرفت ضعفه فيما مر.

---

[962] (أيضاً): أثبتها من (C)(B).
[963] (يمكن المناقشة فيه): أثبتها من (C)(B).
[964] (كما جاز كون البدن ببعض حالاته معدّاً لوجود النفس): ساقطة من (B).
[965] (تابعة): أثبتها من (C)(B).
[966] (ويفعل ما يشاء ويحكم ما يُريد): ساقطة من (C)(B).

- **وثانيهما**: أنّها لو كانت قابلة للفناء لكانت قبل الفناء باقية بالفعل وفاسدة بالقوّة؛ لأنّ كلّ موجود يبقى زماناً ويكون من شأنه أن يفسد كان بالضرورة قبل فساده باقياً بالفعل وفاسداً بالقوّة أي له استعداد الفساد، ولابُدَّ لذلك الاستعداد من محلٍّ يقوم به، ولا يجوز أن يكون ذلك المحل هو النفس؛ لأنّها لا تبقى عند الفساد، وما هو محل لاستعداد الفساد هو قابل للفساد، والقابل يجب وجوده عند حصول المقبول ليكون متّصِفاً به، وإلّا لم يكن قابلاً له، فيلزم أن يكون للنفس أمر مغاير لها يكون محلّاً لاستعداد فسادها هو إمّا محل لها أيضاً كالمادة للصورة أو جزء منها محلّ للجزء الآخر كالمادة للجسم، وعلى التقديرين يلزم كونها ماديّة، إمّا مركّبة من المادة والصورة، وإمّا حالة في المادة فلا تكون النفس مجرّدة، هذا خُلْف.

فإن قُلتَ: النفس حادثة فلابُدَّ لها من استعداد قبل حدوثها من محلّ يقوم به ذلك الاستعداد، ولِمَ لا يجوز أن يكون ما هو محلّ لاستعداد وجودها محلّاً لاستعداد عدمها؟

قلتُ: كون الشيء محلّاً لاستعداد وجودها هو مباين القوام له، أو لاستعداد عدمه غير معقول بَل الشيء إنّما يكون محلّاً لاستعداد وجود ما هو متعلّق القوام به أي مستعدّاً لوجوده[967] له، ومحلّاً لاستعداد فساده أي مستعدّاً لعدمه عنه، كالجسم فإنّه محلّ لاستعداد وجود السواد، وهو تهيّؤه لوجوده فيه بحيث يكون متّصِفاً به حال وجوده فيه، وكذا محلّ لاستعداد عدمه وهو تهيّؤه لعدمه عنه بحيث يكون متّصِفاً بعدمه عنه إذا فسد باقياً بعينه، فالنفس الناطقة وإن كانت مجرّدة في ذاتها لكنّها متعلّقة بالبدن تعلّق التدبير والتصرّف لاستحصال كمالاتها بواسطته، فيكون البدن مَحلّاً لاستعداد تعلّقها به وتصرّفها فيه، ولمّا توقف تعلّقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوباً أوّلاً، وبالذات إلى تعلّقها -أعني وجودها- من حيث إنّها متعلقة به، وثانياً وبالعرض إلى وجودها في نفسها، فهذا الاستعداد كافٍ لفيضان الوجود عليها متعلّقة به، ولا حاجة في ذلك إلى استعداد منسوب أو لا، وبالذات إلى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن؛ لأنّها من حيث وجودها في نفسها[968] مباينة له، والشيء لا يكون مستعدّاً لما هو مباين له، وكما جاز أن يكون البدن محلّاً لاستعداد

---

[967] (ما هو متعلّق القوام به أي مستعدّاً لوجوده): ساقطة من (B).

[968] (ليمتنع قيامه بالبدن لأنّها من حيث وجودها في نفسها): ساقطة من (B).

انقطاع تعلّقها به إذا خرج عن المزاج الصالح لأن يكون محلاً لتدبيرها وتصرّفها، لكن لمّا لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوباً إلى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض، فظهر الفرق بين استعداد حدوثه واستعداد عدمه، وأنّ الأول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني.

والجواب: أنّا لا نُسلِّم أنّ القابل للفساد يجب وجوده عند حصول الفساد، فإنّه ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد أنّ ذلك الشيء يبقى متحقّقاً، ويحلّ فيه الفساد على قياس قبول الجسم للأعراض الحالة فيه، بَل معناه أنّ ذلك الشيء ينعدم في الخارج بطريان الفساد، وإذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصوّر العقل معه العدم الخارجي كان العدم الخارجي قائماً به في العقل على معنى أنّه يتصف به في حدّ نفسه في العقل لا في الخارج، إذ ليس في الخارج شيء وقبول عدم قائم بذلك الشيء، فيجوز أن تكون استعداد فسادها قائماً بها، فلا يلزم كون النفس ماديّة، ولو سُلِّم أنّ القابل للفساد يجب وجوده عند حصول الفساد، ولكن لا نُسلِّم أنّه يلزم منه كون النفس ماديّة، وإنّما يلزم ذلك لو كان محلّ استعداد فسادها جسماً أو مادّة جسميّة وهو مَمنوع، ولِمَ لا يجوز أن يكون مجرّداً قائماً بنفسه أو محلاً للنفس أو جزءاً منها محلاً لجزئها الآخر؟

لا يقال: إذا كان ذلك المحلّ الباقي مجرّداً قائماً بنفسه كانت عاقلة، لما ثبت أنّ كلّ مجرّد قائم بنفسه عاقل، وكانت هي النفس لا[969] محلاً للنفس أو[970] جزءاً منها محلاً لجزئها الآخر، لا يقال: إذ كان ذلك المحلّ الباقي مجرّداً قائماً بنفسه كانت عاقلة، لِما ثبت أنّ كلّ مجرّد قائم بنفسه عاقل، وكانت هي النفس لا محلاً للنفس ولاجزاأها محلاً لجزئها الآخر[971] إذ لا معنى للنفس إلّا الجوهر العاقل المتعلق بالبدن، هذا خُلْف، ومع ذلك فالمطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مُجرّد عاقل بعد فناء البدن، لأنّا **نقولُ**: لا نُسلِّم أنّ كلّ جوهر مجرّد قائم بنفسه عاقل، ولو سُلِّم، فلا نُسلِّم لزوم كونها هي النفس فإنّ النفس هي التي يشار إليها بأن تكون مدبّرة فيه لا مجرّد الجوهر العاقل

[969] (كانت عاقلة لما ثبت ان كل مجرد قائم بنفسه عاقل وكانت هي النفس لا): أثبتها من (C)(B).
[970] في (C)(B): ولا.
[971] من (لا يقال إذ كان ذلك المحلّ) إلى (ولأجزائها محلاً لجزئها الآخر): ساقطة من (C)(B).

المتعلّق بالبدن أيّ تعلّق كان، ويجوز أن يكون المشار إليه والمدبّر في البدن مركبين[972] من جوهرين أحدهما حال في الآخر، ويكون كلّ منهما عاقلاً مع أنّه لا يكوّن شيء منهما النفس فلا يلزم مطلوبهم؛ لأنّ مطلوبهم بقاء النفس بعد البدن لا بقاء جوهر مجرّد عاقل بعد البدن مطلقاً.

والإمام حجة الإسلام الغزالي قرّر الوجه الثاني: بأنّ كلّ ما ينعدم بعد الوجود فإمكان انعدامه سابق على انعدامه، كما أنّ ما يحدث بعد العدم فإمكان وجوده سابق على وجوده، وكما أنّ إمكان الوجود وصف إضافي لا يقوم إلّا بشيء يكون إمكاناً بالإضافة إليه، كذلك إمكان العدم وصف إضافي لا يقوم إلّا بشيء يكون إمكاناً بالإضافة إليه وكما أنّ الشيء الذي يكون محلّاً لإمكان وجود ما يحدث قابل للوجود الطارئ على معنى أنّه يكون وجود ذلك الحادث فيه، كذلك الشيء الذي يكون محلّاً لإمكان عدم ما ينعدم قابل للعدم الطارئ على معنى أنّ عدم الأمر المُنعدم يكون عنه، والقابل يجب اجتماعه مع المقبُول والأمر الذي ينعدم لا يبقى مع العدم، فتعين أن يكون فيه أمر يقبل العدم الطارئ ويكون هو حال إمكان ذلك العدم قبل طريان العدم، فيلزم تركّب النفس من حامل إمكان العدم والمنعدم عنه، مع أنّ النفس بسيطة لا تركّب فيها، وإن فرض فيها تركّب فنحن ننقل الكلام إلى المادة التي هي الأصل الأوّل إذ لابُدّ أن تنتهي إلى أصلٍ لا يكون فيه تركّب، وإلّا لزم تركّبها من أمور غير متناهية، فحيل العدم على ذلك الأصل وهو المُسمّى بالنفس.

ثمّ قال -رحمه الله-: ويمكن تفهيم هذا بصيغة أُخرى وهو أنّ قوّة الوجود للشيء تكون قبل وجود الشيء ولا يجامعه، فإنّ قوّة الإبصار للسواد مثلاً موجودة في العين قبل إبصار السواد بالفعل، فإذا حصل إبصار السواد بالفعل لم تكن قوّة إبصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك الإبصار، فلو انعدم الشيء البسيط لكان إمكان العدم حاصلاً لذلك الشيء قبل العدم وهو المراد بالقوّة، وإمكان الوجود أيضاً ما حصل قبل العدم؛ لأنّ ما أمكن عدمه ليس بواجب الوجود فهو مُمكن الوجود، فيجتمع في الشيء الواحد قوّة وجود نفسه مع حصول وجوده بالفعل، وذلك يؤدي إلى أن يكون الشيء بالقوّة والفعل معاً، وهما متناقضان.

---

[972] في (B)(C): مُركباً.

ثم قال -رحمه الله تعالى- **ردّاً** على ما ذكره من الدليل: ومنشأ التلبيس وصفهم الإمكان وصفاً مستدعياً محلاً يقوم به، وقد تكلّمنا عليه[973]. هذا ما ذكره، وفيه نظر:

أمّا الأول: فلأنّ ما أورده من التقرير الثاني لا يطابق كلام القوم في هذا المقام مع أنّه في غاية الرّكاكة والاختلال؛ لأنّ الإمكان وكذا القوّة يقال: على ما يقابل الفعل وعلى ما يقابل الوجوب، والامتناع والقوّة مشهورة في المعنى الأول، والإمكان في الثاني، فإن أريد بالقوّة والإمكان ما هو مقابل الفعل فلا نُسلِّم أنّ الشيء البسيط لو انعدم لكان إمكان الوجوب حاصلاً قبل العدم. قوله: فإنّ ما أمكن عدمه فليس بواجب الوجود لا يفيد المطلوب؛ لأنّ اللازم منه هو إمكان الوجود بمعنى مقابل الوجوب والامتناع وهو ليس بمطلوب، والمطلوب إمكان الوجود بمعنى مقابل الفعل وهو ليس بلازم، وإن أُريد ما هو مقابل الوجوب والامتناع فلا فساد في اجتماعهما مع الوجود بالفعل بَل يجب الاجتماع؛ لأنّ الإمكان بهذا المعنى لازم للماهيّة المُمكنة لا ينفك عنها بحال.

وأما ثانياً: فلأنّ الظاهر من تقريره الأول أنّ ما ذكره استدلال بإمكان عدم شيء عن آخر وإن لم يقتض وجود ذلك الآخر بَل يكفيه إمكانه لكن عدم الشيء عن آخر يقتضي كون ذلك الآخر محلاً لِما انعدم عنه قبل الانعدام، ثمّ كونه محلاً لعدمه وقت الانعدام إذ العدم الموجود عمّا ليس محلاً له غير معقول، ولا يتصوّر كون الشيء العدم محلاً لموجود خارجي، فتعين كون ذلك المحل موجوداً خارجيّاً، ولا يضرّه كون الإمكان امراً[974] عقلياً، بَل الصحيح في الردِّ عليه أن يقال: سلّمنا أنّ إمكان عدم الشيء عن آخر يستدعي محلاً مجامعاً لذلك العدم كالجسم بالنسبة إلى إمْكان عدم السواد عنه، لكن هذا الإمكان إنّما يكون لما يتعلّق وجوده بمحل، وأمّا ما لا يتعلّق وجوده بمحل فليس له إلّا إمْكان عدمه في نفسه ومحلّه ليس إلّا ذلك الشيء المُنعدم واتصافه يعدمه في نفسه، وكونه قابلاً له يقتضي وجوده مع عدمه، إذ ليس معنى اتصاف الشيء بعدمه في نفسه أن يبقى ذلك

---

[973] **ينظر**: الغزالي، تهافت الفلاسفة: ص154-157.

[974] في (C)(B): اعتباراً.

الشيء متحقّقاً، ويحلّ فيه العدم على قياس قبول[975] الجسم بالأعراض الحالة فيه، بَل معناه أنّ ذلك الشيء[976] ينعدم بطريان الفساد على ما قرّرناه فيما سبق.

فإن قُلتَ: كلّ حادث فهو متعلّق الوجود بالمحل؛ لأنّه لابُدَّ له من استعداد سابق على وجوده، ولابُدَّ لذلك الاستعداد من محلٍّ، ولا يجوز أن يكوّن محلّه ذلك الحادث؛ لأنّ الاستعداد أمر وجودي لا يجوز قيامه بالمعدوم، ولا أمراً مبايناً؛ لاستحالة قيام استعدادات الشيء بما يباينه، فتعيّن أن يكون محلّه شيئاً يتعلّق به وجود الحادث وهو المحل، فيتمّ الدليل، ويندفع الجواب.

قلتُ: لا نُسلِّم أنّ كلّ حادث لابُدَّ له من استعداد سابق على وجوده فإنّه مبني على أنّ المَبدأ موجب لا مختار، وقد عرفت أنّه غير ثابت، ولو سُلِّم أنّ كلّ حادث لابُدَّ له من استعداد سابق على وجوده، فلا نُسلِّم كونه وجوديّاً وأنّه يمتنع قيامه بذلك الحادث، وإن سُلِّم ذلك، فلا نُسلِّم قيام استعداده بمحلّه، فإنّ النفس عندهم حادثة، وليس استعداد وجودها قائماً بمحلها، إذ ليس لها محلّ عندهم، بَل إنّما يقوم استعدادها بالبَدن الذي تتعلق به النفس تعلّق التدبير والتصرّف.

---

[975] في (B)(C): اتصاف.

[976] (الشيء): ساقطة من (B).

الْفَصْلُ الثَّانِي وَالْعِشْرُونَ

فِيْ إِبْطَالِ إِنْكَارِهِمْ لِبَعْثِ الْأَجْسَادِ وَرَدِّ الْأَرْوَاحِ إِلَى الْأَبْدَانِ[977]

واعلم أنّ الأحوال[978] المُمكنة في أمر المعاد لا تزيد على خمسة، وقد ذهب إلى كلٍ واحد منها جماعة:

أحدها: ثبوت المعاد الجسماني فقط وأنّ المعاد ليس إلّا لهذا البدن، وهو قول نفاة النفس الناطقة المجرّدة وهم أكثر أهل الإسلام.

وثانيها: ثبوت المعاد الروحاني فقط، وهو قول الفلاسفة الإلهيين الذين ذهبوا إلى أنّ الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة المجرّدة، وإنّما البدن آلة لها تستعمله وتتصرّف فيه لاستكمال جوهرها.

وثالثها: ثبوت المعادين[979] الروحاني والجسماني جميعاً، وهو قول من أثبت النفس الناطقة المجرّدة من الإسلاميين كالإمام حجة الإسلام الغزالي والحليمي والراغب وأبي زيد الدبوسي[980]، وكثير من المتصوفة.

ورابعها: عدم ثبوت شيء منهما، وهو قول قدماء الطبيعيين الذين لا يُعتدّ بهم ولا بمذهبهم لا في الملّة ولا في الفلسفة.

وخامسها: التوقّف وهو المنقول عن جالينوس فإنّه نُقل عنه أنّه قال في مرضه الذي توفي فيه: إنّي ما علمت أنّ النفس هي المزاج فتنعدم عند الموت فيستحيل إعادتها، أو هي جوهر باق بعد فساد البدن، فيمكن المعاد حينئذ.

---

(977) في (B): في ابطال قولهم بنفي البعث وحشر الأجساد.

(978) في (B)(C): الأقوال.

(979) في (B)(C): المعاد.

(980) **الدَّبُوسي**: أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى القاضي الفقيه الحنفي، ولقبه نسبة الى مكان نشأته "دبُوسيّة" وهي بلدة صغيرة بين بُخَارَى وسَمَرْقَنْد، كان ممّن يُضْرَب به المَثَل في النَّظر واستخراج الحُجَج، وهو أوّل من وضع علم الخلاف وأبرَزَه إلى الوجود، ومن مؤلفاته كتاب "الأسرار" و"تقويم الأدلة" وغيرهما، توفي ببخارى سنة (430هـ). **ينظر**: ابن خلكان، وفيات الاعيان: (48/3)، والذهبي، سير أعلام النبلاء: (193/13).

ولمّا كان الغرض إبطال ما ذكره الفلاسفة[981] فيما خالفوا فيه الشريعة المطهّرة فلنقدّم تقرير مذهبهم وما اعتمدوا عليه من شبههم التي بنوا عليها مذهبهم فنقول لهم في أمر المعاد مقامان:

- الأول: إثبات المعاد الروحاني.
- الثاني: نفي المعاد الجسماني.

أمّا المقام الأول: فتقرير كلامهم فيه هو أنّهم قالوا: إنّ للنفوس الإنسانية لذّة وألماً روحانيين؛ لأنّ اللذة هي إدراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير، والألم ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشرّ عند المدرك من حيث هو آفة وشرّ، وكما أنّ لكلّ قوّة من القوى البدنيّة كمالاً وآفة يخصان بها فإنّ للذائقة كمالاً هو يكيفها بكيفيّة الحلاوة مثلاً، سواء كانت مأخوذة من مادة خارجية هي شيء حلو أو كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارجي، فإنّ كليهما في إفادة اللذة متساويان، وكذلك سائر الحواس[982]، وللباصرة: كمال هو مشاهدتها للألوان الحسنة والأشكال الجميلة، وللسامعة: كمال هو استماعها للأصوات الرخيمة والنغمات المتناسبة[983]، وللامسة: كمال هو إدراكها للكيفيات المناسبة ولمسها للسطوح الليّنة الناعمة، فكذلك للنفس الناطقة: التي هي جوهر عاقل كمال وآفة يخصان بها، وكمالها أن يتمثل فيها صور الموجودات الكليّة مبتدئاً من المَبدأ الأول -جلّ ذكره- وسالكاً إلى العقول ثمّ النفوس السماويّة ثمّ الأجرام العلويّة بهيئاتها وقواها ثمّ ما دون ذلك إلى أن يتمثّل فيها[984] صور جميع معلوماته[985] المترتّبة تمثّلاً يقينيّاً خالياً عن شوائب الظنون والأوهام وآفاتها هي أن تكون منتقشة بضدّ ما هو الواقع.

وأورَد عليهم: بأن تمثّل المعقولات لو كان كمالاً للنفس الإنسانية؛ لاشتاقت إلى حصوله عند فقده، والتذت به عند وجدانه، وتألّمت بحصول الجهل المُضاد له، فإن كلّ قوّة تلتذّ كمالاتها وتشتاق

---

[981] في (B)(C): الحكماء.
[982] (وكذلك ساير الحواس): أثبتها من (B).
[983] في (B): المناسبة.
[984] (فيها): ساقطة من (B).
[985] في (B)(C): معلولاته.

إلى حصولها وتتألم بحصول[986] أضدادها كاشتياق القوّة الباصرة إلى النور وتألّمها بالظلمة، وأجابوا: بأنّ اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات إلى المعقولات، وبعدم الالتفات لا يحصل الشوق إليها عند فقدها، والالتذاذ بها عند وجودها، وأضداد الكمال لما كانت مستمرّة الوجود وكانت النفس مشتغلة بغيرها من المحسوسات لم تكن مُدركة لها، ووصول المنافي مع عدم إدراكه لا يوجب التألّم به كالخدر[987] إذا عرض على النار، فإنّه لا يحس بالألم فإذا فارقت البدن وانحط عنها شغله شعر بالبلاء العظيم دفعة كالخدر المعروض على النار إذا زال خدره بغتة، ثمّ إنّ النفس إذا حصلت ما هو كمال لها في حياتها الدنيا بواسطة الآلات البدنيّة فإذا فارقت البدن عند خرابه وخروجه عن صلاحيّة تدبير النفس وكونه آلة لها ببطلان مزاجه يبقى كمالها المكتسب فيها؛ لأنّ جوهر النفس الذي هو العلّة القابلة لذلك الكمال موجود بعد المفارقة، لِما عَرفت فيما سبق من أنّ النفس باقية بعد خراب البدن، والعقول الفعالة التي هي العلل الفاعلة له باقية[988] أيضاً، ومتى[989] كانت العلّة القابلة والفاعلة للشيء موجودتين وجب حصول ذلك الشيء وإلّا لزم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، وهذا ظاهر الاستحالة فثبت أنّ ما هو كمال للنفس حاصل لها بعد مفارقة البدن إذا حصّلته حال تعلّقها به، ولا شكّ في أنّ هذا الكمال خير بالقياس إليها، وأنّها مُدركة لحصول هذا الكمال لها من حيث هو كمال وخير. فإذن هي ملتذّة بذلك بعد المفارقة، وكذلك حال الألم فإنّ النفس إذا عرفت في حياتها الدنيا بالاكتساب النظري أن لها كمالاً ولم تكتسبه بَل اكتسبت ما يضادّه وهو الجهل المركّب، أو لم تكتسب شيئاً منهما بَل اشتغلت بما صرفها عن الكمال من الأمور الدنيويّة والدينيّة واللذات الحسيّة الخسيسة، فإذا فارقت تألّمت بنقصانها لاشتياقها إلى الكمال الغائب عنها، وعدم الاشتياق في حياتها الدنيا إلى كمالها الفائت وعدم التألّم بفواته لاشتغالها عنه بالمحسوسات كما عرفت، ثمّ إنّ اللذّة الروحانية الحاصلة للنفس أقوى من اللذّة الجسمانيّة لوجوه:

---

[986] (الجهل المُضاد له فان كلّ قوّة تلتذّ كمالاتها وتشتاق إلى حصولها وتتألم بحصول): أثبتها من (B)(C).
[987] **الخدَر**: الفتور واسترخاء الأعصاب وعدم الإحساس، تخدَّر الرجل: تعطّل إحساسُه بأثر التَّخدير، أو بمادّة تعطّل الإحساسَ مؤقّتًا. **ينظر**: ابن منظور، لسان العرب: (229/4)، ومجمع اللغة العربية: (617/1).
[988] في (B): ثابتة.
[989] في (B): إذا.

الأول: أنّه كلّما كان إدراك الملائم بالقوّة العقليّة أشد من إدراكه بالقوّة الجسمانيّة، والمدرك بالقوّة العقليّة أشرف[990] من المدرك بالقوّة الجسمانيّة كانت اللذّة العقليّة أقوى وأتمّ من اللذّة الجسمانيّة، لكن المقدّم حقّ والتالي مثله، أمّا الشرطيّة فلأنّ اللذّة هي إدراك المُلائم، وإمّا أنّ المُقدَّم حق، أمّا الجزء الأول منه: فلأنّ القوّة الجسمانية لا تدرك إلّا السطوح والظواهر مقتصرة عليها، والقوّة العقليّة لا تقتصر على ذلك بَل تدرك ظاهر الشيء وباطنه، فتميّز بين الماهيّة وأجزائها وعوارضها، وتفصل بين الجزء الجنسي والجزء الفصلي، والباطن عندها كالظاهر في الإدراك، ولا شكّ أنّ الإدراك الذي لا يقتصر على شيء أقوى من المقتصر عليه، وأمّا الجزء الثاني منه: فلأنّ مدركات القوّة العقلية ذات الحقّ تبارك وتعالى، وما يليه من الجواهر العقليّة والنفوس السماويّة والحسّ لا يُدرك شيئاً من ذلك، بَل مدركاته الأجسام والأعراض الحسيّة المتغيّرة، فبين المُدركين في الشرف بَون[991] بعيد جداً.

الثاني: من تلك الوجوه أنّه لو لم تكن اللذّة العقليّة أقوى من اللذّة الحسيّة، لكان حال البهائم من الحمير وغيرها إمّا مساوياً لحال الملائكة أو أطيب، والتالي ظاهر الفساد، فالمُقدّم مثله.

الثالث: منها أنّ لذّة الغلبة ولو في أمر خسيس كالشطرنج[992] والنَّرْدِ[993] وما يجري مجراها من اللّعب مؤثرة عند الإنسان على لذات يظن أنّها أقوى اللذات الحسيّة. فإنّ الذي[994] يجد استظهاراً في شيء من ذلك يوجب له أن يكون غالباً إذا عرض له مطعوم أو منكوح ربَّما رفضهما، وإنّ لذّة نيل الحِشمَة كالجّاه وغيره مؤثرة أيضاً عليها فإنّ كبير النفس عالي الهمّة يختار

---

(990) في (C): أشدّ.

(991) **البَوْنُ**: مصدر بَانَ وهو البعد والمسافة ما بين الشيئين. **ينظر**: أبو الفضل عياض بن موسى السبتي ت (544هـ)، مشارق الأنوار على صحاح الآثار: (104/1)، دار التراث- تونس، وابن منظور، لسان العرب: (61/13).

(992) **الشَّطْرنْج**: لعبة فارسية تلعب على رقعة ذات أربعة وستين مربعًا مُقسَّمة إلى مربَّعات صغيرة سوداء وبيضاء، في صورة دولتين متحاربتين باثنتين وثلاثين قطعة تمثّل الملكين والوزيرين والخيّالة والقلاع والفيلة والجنود، وتكون بين طرفين، ولها قواعدُ يجب اتِّباعُها للفوز، وهدف اللُّعبة الأساسيّ هو قتل الملك. **ينظر**: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده ت (458هـ)، المخصص: (15/4)، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط1، 1996م، ومعجم اللغة العربية: (1200/2).

(993) **النَّرد**: لُعْبةٌ فارسية لشخصين، ذات صندوق وحجارة وفصَّين (زارين) تعتمد على الحظّ، تُنقَل فيها الحجارة حسب ما يأتي به الفصّ وتُعرف عند العامّة بالطاولة. **ينظر**: ابن منظور، لسان العرب: (421/3)، ومعجم اللغة العربية: (2191/3).

(994) في (C): الذي يختاره.

ترك كثير من اللذات الحسيّة على ترك ذلك، وإنّ لذّة إيثار الغير على نفسه فيما يحتاج إليه ضرورة مؤثرة عند الكريم على لذّة التمتع به، وكلّ ما هو آثر عند شخص فهو ألذ بالقياس إليه، فهذه اللذات الباطنة مستعلية على الحسيّة الظاهرة، وإذا كانت اللذات الباطنة وإن لم تكن عقليّة مستعلية على اللذات الحسيّة فالعقليّة في استعلائها عليها أولى، وقس على ذلك حال الألمين.

وتفصيل كلامهم في أحوال النفوس بحسب السعادة والشقاوة بعد مفارقتها عن البدن هو أنّ النفس إن اكتسبت الاعتقادات الحقّة على ما سبق[995]، فإن لم تكتسب بمقارنة البَدن هيئات رديئة وأخلاقاً ذميمة توجب الميل إلى الشهوات البدنيّة واللذات الحسيّة التذت بوجدان ذاتها كذلك التذاذاً باقياً، وابتهجت بإدراك كمالاتها ابتهاجاً سرمديّاً[996] كالمؤمن المتقي على رأينا، وإن اكتسبت هيئات رديئة بملابستها للبدن ومباشرتها للرذائل المقتضية للطبيعة وميلها إلى المشتهيات الفانية تألّمت تألّماً عظيماً، واشتاقت إلى مشتهياتها التي ألِفَت بها، وقد حيل بالموت بينها وبين ما تشتهي، فتكون كالعاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول، ولكن هذا التألّم لا يدوم بَل يزول آخر الأمر؛ لأنّ نسبة الهيئات التي حصلت لها بملابسة الأمور البدنيّة، وهي تزول بزوال ما استفيدت منه من الأمزجة والأفعال، وهذه الهيئات مختلفة في شدّة الرداءة وضعفها وسرعة الزوال وبطئه، ويختلف التعذّب بها بعد الموت في الكمّ والكيف، وهذا كالمؤمن والفاسق[997] على رأينا، وإن لم تكتسب الاعتقادات الحقة، فإن عرفت بالاكتساب النظري أنّ لها كمالاً تألّمت بعد المفارقة لاشتياقها إلى الكمال الغائب عنها، سواء اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة له من حيث الماهيّة وإن كانت معترفة به من حيث الآنيّة، أو اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مِمّا ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه، ولم تشتغل بشيء، لكنّها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة إيّاه، وأسوؤهم حالاً هم الذين اكتسبوا ما يضاد الكمال؛ لأنّهم يتعذّبون دائماً بخلاف الباقين. ثمّ إنّ هؤلاء الثلاثة إن تلطّخت بهيئات بدنيّة رديئة تألّمت بها أيضاً على حسب رداءة تلك الهيئات، وإن لم تتلطخ

---

[995] (على ما سبق): ساقطة من (B).
[996] **السَّرمَدي**: ما لا أوّل له ولا آخر. **والأزلي**: ما لا أوّل له. **والأبدي**: ما لا آخر له. **ينظر**: الجرجاني، كتاب التعريفات: (118/1)، والتهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون: (954/1).
[997] في (C): العاشق.

لا يكون لهم تألّم بهذا الوجه، لكن التألّم الذي بسبب تلك الهيئات لا يدوم بَل[998] يزول بزوال تلك الهيئات الموجبة له، وإن لم تعرف بالاكتساب النظري أنّ لها كمالاً فإن تلطّخت بهيئات رديئة اكتسبتها بملابسة البدن تألّمت مدّة بقاء تلك الهيئة على حسب رسوخها، فيها ثمّ يزول التألّم بزوال تلك الهيئة، وإن لم تتلطّخ فهي من أهل السّلامة وإن لم تكن من أهل السعادة؛ لخلوها عن أسباب اللذّة والألم والخلاص فوق الشقاء فهي في سعة من رحمة الله تعالى، والنفوس التي بهذه الصفة هي نفوس البُله وهم الذين يغلب عليهم سلامة الصدر والسَذَاجة كالأطفال ومن يجري مجراهم، وكذلك نفوس الصلحاء والزّهاد، وبعضهم ذهبوا إلى أنّ أمثال هذه النفوس متعلّق بأجسام أُخر؛ لأنّها لا يجوز أن تكون معطّلة عن الإدراك إذ لا معطل في الوجود ولا تدرك غير الجسمانيات حتى تستغني في إدراكها عن جسم يكون موضوعاً لتخيّلاتها ولا فعل لها غير الإدراك، فلابُدَّ من أن تتعلق بأجسام أُخر لا على أنّ النفس بعد المفارقة عن البدن تصير نفساً لجرم آخر مدبّرة له، فإنّ ذلك عين مذهب التناسخ وهم لا يقولون به، بَل على أنّ ذلك الجرم يكون موضوعاً لتخيّلاتها فإنّ التخيّل لا يمكن إلّا بآلة جسمانيّة ثمّ تتخيل الصور التي كانت معتقدة عندها، فإن كان اعتقادها في نفسها وأفعالها الخير شاهدت الخيرات الآخرويّة على حسب ما اعتقدتها في حياتها الدنيا، وإلّا فشاهدت العقاب كذلك، والجسم الذي تتعلق به هذه النفوس إما أجرام سماويّة أو أجرام متولّدة من الهواء والأدخنة ولا يكون مقارناً لمزاج الجوهر المُسمّى روحاً.

ثمّ إنّه اضطرب قول الشيخ أبي علي في قدر العالم الذي يُحصِّل هذه السعادة الآخرويّة[999]، ففي بعض كتبه اكتفى بالتفطن للمفارقات، وفي بعضها قال: وأمّا قدر العلم الذي تحصل به هذه السعادة، فليس يمكنني أن أنصّ عليه نصّاً إلّا بالتقريب[1000].

---

(998) (بَل): ساقطة من (B)(C).

(999) (الآخروية): أثبتها من (B)(C).

(1000) **ينظر**: ابن سينا، كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعة والإلهية: ص331، تقديم وتنقيح: الدكتور ماجد فخري، دار الافاق الجديدة- بيروت، وفخر الدين الرازي، المباحثات المشرقية: (437/2).

وأظنُّ أنّ ذلك أن يتصوّر الإنسان المبادىء المُفارقة تصوّراً حقيقيّاً، ويصدّق بها تصديقاً يقينيّاً برهانيّاً، ويعرف العلل الغائيّة للحركات الكليّة دون الجزئيّة التي لا تتناهى، ويتقرّر عنده هيئة الكلّ ونسب أجزائه بعضها إلى بعض، والنظام الآخذ من المَبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه، وتصوّر الغائيّة[1001] وكيفيتها ويتحقّق أنّ الذات المتقدّمة على الكلِّ أي وجود يخصها وأيّة وحدة تخصها وأنّها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثّر وتغيّر بوجه من الوجوه؟ وكيف نسبة ترتيب الموجودات إليها؟ ثمّ كلّما ازداد الناظر استبصاراً ازداد[1002] للسعادة استعداداً، وكأنّه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقه إلّا أن يكون أكّدَ العلاقة مع ذلك العالم، فصار له شوق وعشق لِما هناك، فصدّه عن الالتفات إلى ما خلفه جملة.

هذا جملة ما يقولون به في أمر المعاد الروحاني، **واعترضُ** عليهم: بأنّا لا نُسلّم أنّ إللذّة ادراك ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك، وتحديدها به لا يدلّ على أنّ اللذّة ما ذكروا ممّا يلزم لو كان حدّاً لها بحسب نفس الأمر وهو مَمنوع، وعدم انفكاك أحدهما عن الآخر لا يدلّ على الاتحاد، على أنّ عدم الانفكاك أيضاً مَمنوع، والاعتماد على التجارب الظنيّة غير مفيد؛ لأنّ الاستقراء وإن كان لأكثر الجزئيات، لا يفيد العلم؛ لجواز وجود جزئي حالة بخلاف ما وجد بالاستقراء، لا يقال: عدم الانفكاك ضروري حاصل بالتجربة لا نظري يستدلّ عليه بالاستقراء ليتوجّه عليه ما ذكر، لأنّا نمنع الضرورة وأيّ دليل يدلّ عليها، ثمّ إن سلمنا أنّ إدراك ما هو كمال لذّة في الجملة، ولكن لا نُسلِّم أنّ كلّ إدراك لكلّ ما هو كمال لذّة، بَل اللذّة إنّما هي إدراك الكمال الجسماني، فإنّ إدراك الكمال الجسماني يجوز أن يكون مخالفاً بالحقيقة لإدراك الكمال الغير الجسماني، ولا يلزم من كون أحدهما لذّة كون الآخر كذلك.

ولو سُلِّم أنّ إدراك الكمال مطلقاً جسمانيّاً كان أو غيره لذّة، ولكن لا نُسلِّم أنّ النفس باقية بعد خراب البَدن، وما استدلوا به عليه فقد عرفت ضعفه، ولو سُلِّم بقاؤها بعد خراب البَدن لكن كونها

[1001] في (B): الغاية، وفي (C): العناية.
[1002] في (B)(C): زاد.

قابلة حينئذ للصور العقليّة، مَمنوع؛ لجواز أن يكون قبولها لها مشروطاً بتعلقها بالبَدن، ولو سُلِّم كونها قابلة حينئذ للصور العقليّة لكن لا يلزم حصول الصور العقليّة فيها[1003]، وإنّما يلزم لو كان الفاعل موجباً لا مختاراً وهو مَمنوع.

ثمّ إنّ ما ذكروه معارض بأنّ النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات، فلو كان إدراكها نفس اللذات لكانت متلذّذة كما كانت عالمة، والقول بأنّ الاشتغال بتدبير البدن واستغراقها في اللذات الجسمانية مانع عن حصول اللذّة، قول بكون الشيء مانعاً عن حصول شيء عند حصوله، وأيضاً اللذات الجسمانية أضعف من اللذات العقليّة عندهم بَل لا نسبة للذات الحسيّة إلى اللذات العقلية عندهم، فكيف يمكن جعل العوارض البدنيّة على ضعفها مانعة من تلك اللذات العظيمة النفسانيّة؟

وقد يجاب عنه: بأنّهم لم يقولوا: إنّ اللذّة إدارك فقط، بَل قالوا: إنّها إدراك مشروط بشرائط، ولعلّ العالم بالمعلومات العادم للذّة لا يكون مستجمعاً لتلك الشرائط، مثلاً لا يكون عالماً بأنّ حصول هذه العلوم خير له أو لا يكون عالماً بها من جهة مانعة خير له[1004]، ثمّ إنّه إن استجمع الشرائط فلا نُسلِّم أنّه يكون عادم اللذّة، فإنّا نرى كثيراً من المتعلمين الذين لم يتعلموا إلّا مسائل معدودة يبتهجون بها أشدّ ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمذاكراتها على ملك الدنيا وما فيها فضلاً عن لذّة منكوح ما أو معلوم[1005] ما. هذا ثمّ قولهم: إنّ الألم الذي يحصل للنفس بعد المفارقة بواسطة الهيئات الرديئة التي اكتسبتها بملابسة البدن تزول عاقبة الأمر بزوال تلك الهيئات. لا يستقيم على أصولهم فإنّ القابل لتلك الهيئات النفس، والفاعل لها هو المبادىء المفارقة، وعندهم أنّ العلة القابلة والفاعلة للشيء إذا كانتا موجودتين وجب وجود ذلك الشيء كما ذكروه في بقاء الكمالات العلميّة، فكيف يجوز زوال تلك الهيئات حتى يزول بزوالها التألّم الحاصل بسببها؟ وكونها حاصلة بملابسة الأمور البدنيّة من الأفعال والأمزجة لا يوجب زوالها؛ لأنّ ما ذُكر من ملابسة الأمور البدنيّة مُعدّ لحصول تلك

[1003] (لجواز أن يكون قبولها لها مشروطاً بتعلقها بالبَدن، ولو سُلِّم كونها قابلة حينئذ للصور العقليّة لكن لا يلزم حصول الصور العقليّة فيها): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (C).

[1004] (مثلاً لا يكون عالماً بأنّ حصول هذه العلوم خير له أو لا يكون عالماً بها من جهة مانعة خير له): ساقطة من (C).

[1005] في (C): مطعوم.

الهيئات، وانعدام المُعَد وطول العَهد به لا يوجب انعدامها، وقد يجاب عنه: بأنّ النفس بمفارقة البَدن لم تخرج عن أن تكون منفعلة عن حركة السماويّات فإنّ في عالم النفوس تجدّدات مستندة إلى الحركات الفلكية، وأقلّها ما نعطه من تلاحق النفوس المفارقة للأبدان قرناً بعد قرن على الدوام والاستمرار، ولا يبعد أن يكون التلاحق المذكور موجباً لأحوال تتجدّد لكلّ نفس من النفوس المفارقة أو لبعضها توجب تلك الأحوال؛ استعداداً لزوال تلك الهيئات عنها، فيزول عند تمام استعدادها لزوالها، وليس كلّ ما يحدث عن علّة في قابل واجب الدوام والاستمرار بدوام الفاعل وذات القابل، بَل قد يزول عن القابل استعداد وجوده ويحصل له استعداد لعدمه بواسطة الحركات السماويّة، والتغيرات الفلكيّة فينعدم عن القابل، وإن كان ذات القابل باقياً كما في الكون والفساد.

وَرُدّ هذا الجواب: بأنّه لمّا جاز زوال الهيئات النفسانيّة في الجملة بزوال استعداد النفس جاز[1006] أن تزول إدراكاتها أيضاً، فلا يحصل الجزم باستمرار اللذّة أبداً في النفوس التي حصلت الاعتقادات المطابقة، ولا الجزم باستمرار الألم في النفوس التي حصلت الاعتقادات الغير المطابقة، ثمّ فرقهم بين الجاحدين والمعرضين والمهملين بأنّ ألم الجاحدين مؤبّد دونهما، غير صحيح؛ لأنّ سبب الألم في الأقسام الثلاثة هو الشوق إلى الكمال الفائت[1007]، ولا فرق بين الثلاثة في هذا السبب، فالذي أوجب انقطاع عذاب البعض دون البعض، والحُكم بانقطاع شوق المهملين والمعرضين دون الجاحدين تحكُّم باطل.

فإن قُلتَ: الفرق بيّن فإنّ الجاحدين فيهم اعتقادات باطلة مضادّة لكمالهم دونهما.

قلتُ: الاعتقادات المضادّة للكمال ليست بمستندة إلى البراهين، فلِمَ لا يجوز زوالها ولم يحكم بوجوب بقائها حتى يدوم التعذّب بسببها؟ وأيضاً فإنّ المشتاق إلى الشيء غير الواصل إليه إنّما يكون معذباً إذا كان جازماً بكونه غير واصل، والنفوس ذوات العقائد الباطلة قبل المفارقة تعتقد كون تلك الاعتقادات علوماً فإن بقي هذا الاعتقاد بعد المفارقة لم تتألم بفقدان الكمال، إذ لا شعور لها

[1006] (زوال الهيئات النفسانيّة في الجملة بزوال استعداد النفس جاز): ساقطة من (B).
[1007] في (B): الغاية.

بفقده؛ لأنّ الغرض أنّه بقي اعتقاد كون اعتقاداتها الباطلة علوماً، وإن لم يبق بَل زال هذا الاعتقاد فتزول[1008] تلك الاعتقادات الباطلة أيضاً، وإلّا فما الفرق؟! فلا يحصل لها الألم أصلاً فضلاً عن الألم السرمدي[1009].

وقد **يقال**: لا يزول الاعتقاد بكون تلك الاعتقادات علوماً، ولا يلزم منه نفي التألّم؛ لأنّ تألّمها ليس للاشتياق إلى الإدراك بَل؛ لأنّها لمّا اعتقدت أنّ[1010] ما أدركته من الأمور الغير المطابقة للواقع كمال ومطابق للواقع ورَجَتِ الوصل إلى ما أدركته فإنّها لا محالة تفقد ما رَجَتْه بعد الموت فتخيب وتصير مُعذّبة بفقدان ما رَجَت الوصول إليه، وفيه نظر؛ لأنّ اللذّة عندهم كما مرّ إدراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير[1011]. وفائدة قولهم: عند المدرك على ما صرّحوا به هو إيذان بأنّ المعتبر في اللذّة كماليّته وخيريّته في اعتقاد المدرك لا في نفس الأمر حتى لو لم يكن الشيء كمالاً وخيراً في نفس الأمر لذلك المدرك وهو يعتقد كماليّته وخيريّته يلتذ به، فلو لم يزل لصاحب الجهل المُركّب اعتقاد أنّ ما أدركه حقّ مطابق للواقع لزم أن يلتذ بما أدركه ويكون من أهل السعادة، فلا أقلّ من أن يكون له لذّة مخلوطة بألم فقدان ما رَجَت الوصول إليه، ولا يقولون به بَل يزعمون أنّ ألمَه هو الألم الشديد الذي لا ألم فوقه، ثمّ إنّ نفوس البُله والصلحاء قد اعتقدت في حياتهم الدنيا اعتقادات غير مطابقة للواقع بزعمهم فكيف يكونون من أهل السلامة؟ ويمكن أن يقال: هم يعتقدون أنّ للنفس كمالاً فلا يكون لهم شوق إلى الكمال الفائت فيكونون من أهل السلامة بَل من أهل السعادة على ما يليق بحالهم كما يراه بعضهم، ثمّ استدلالهم على تعلّق أمثال تلك النفوس بأجسام أُخر بأنّها إن لم تتعلق تكون معطّلة ولا معطّل في الوجود، مَمنوع بمُقدّمتَيه؛ فإنّها تشعر بذواتها ووجودها ولا تكون معطّلة عن الإدراك، وسلب التعطّل عن الوجود وإن كان مشهوراً فيما بينهم لكنّه ليس ضروريّاً ولا مُبرهناً عليه، فهو في حيّز المنع أيضاً. وأيضاً جعل جرم الفلك آلة لتخيّلات نفوس البُله والصلحاء غير مستقيم؛ لأنّ أجزاء الفلك متشابهة،

[1008] في (C): فيلزم.

[1009] (فلا يحصل لها الألم اصلاً فضلاً عن الألم السرمدي): في (C): فلا يحصل لها الألم السرمدي.

[1010] (انّ): ساقطة من (B).

[1011] (عند المدرك من حيث هو كمال وخير): ساقطة من (B).

فليس بعض تلك الأجزاء بأن يكون آلة البعض تلك النفوس أولى من البعض فإمّا أن يكون كلّ جزء منها آلة لكلّ واحدة من النفوس أو لا يكون شيء منها آلة لشيء من تلك النفوس، والقسم الأول ظاهر الاستحالة، فتعيّن الثاني، فبطل جعل جرم الفلك آلة موضوعة لتخيّلاتها، وبالجملة فأكثر ما ذكروا في هذه المسألة ظنون وتخمينات، لا تليق بالمواضع العلميّة.

ثمّ **إنّا نقول**: لسنا ننكر على الحكماء من جهة أنّهم أثبتوا المعاد الروحاني واللذات والآلام العقليّتين، وكونهما أعظم من الحسيّتين، فإنّ المَهرة المُتّقين من علماء الإسلام ذهبوا إلى ذلك بَل يمكن أن يوجد في كلام الله تعالى وكلام رسوله -عليه السلام- ما يشير إلى ذلك، وإنّما نُنكر عليهم من جهة أنّهم أنكروا المعاد الجسماني واللذات والآلام الجسمانيّة في دار الآخرة على ما دلّ عليه كتاب الله تعالى وكلام رسوله -عليه السلام- في مواضع غير معدودة بحيث لا مجال لارتكاب تأويلهما وصرفهما عن ظاهرهما.

قال الإمام الرازي -رحمه الله تعالى-: إنّا لا نُنكر اللذّة العقليّة ولا أنّها أقوى من غيرها، ولكن ذلك مِمّا لا يمكن إثباته بالأدلّة العقليّة، وليس كلّ ما لا يمكن اثباته بهذا الطريق وجب إنكاره، فإنّ أحداً لو حاول الدلالة على طعوم الأشياء وروائحها لتعذّر ذلك عليه، مع أنّ الحسّ يشهد بثبوتها، وهذه اللذات العقليّة من هذا القبيل، ولا سبيل إلى التصديق[1012] الجازم بها إلّا بالوصول إليها، وكلّ من كان انقطاعه عن العلائق[1013] الجسديّة وانجذابه إلى المعارف الإلهيّة ثمّ كان حظّه منها أوفى، ولقد رزقنا الله تعالى منها في المنام واليقظة مرّة بعد أُخرى ما قوى إيماننا بها وسكن نفسنا إليها[1014].

(1012) في (B): التصريح.

(1013) (ولا سبيل إلى التصديق الجازم بها إلّا بالوصول إليها وكلّ من كان انقطاعه عن العلائق): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (C).

(1014) **ينظر**: فخر الدين الرازي، المباحثات المشرقية في علم الالهيات والطبيعيات: (426/2-429).

والظاهر من الحكماء أنّهم ما ذكروا الوجوه التي حكينا عنهم إلّا لتكون جارية[1015] مجرى المنبّهات والمشوّقات[1016]، وأنا أزيد عليها، **فأقولُ**: الكمال لذاته محبوب بالاستقراء فإنّ كلّ حرفة نفسيّة أو خسيسة فإنّ الكامل فيها راجح في الحُبّ على الناقص، وكما أنّ مراتب الكمال كثيرة، فكذا مراتب الحُبّ كثيرة، ولمّا كان الكمال الأقصى ليس إلّا لله تعالى فالحبّ الشديد ليس إلّا له، ثمّ إنّ شدّة الحُبّ تفيد حالتين مرتّبتين: الغفلة عن غير المحبوب، والالتذاذ بإدراك المحبوب. ويدلّ عليه الاستقراء فشدّة حُبّ الله لابُدَّ وأن تورث هاتين الحالتين، واصحاب الذوق يسمون الغفلة عمّا سوى الله تعالى فناء، وكما أنّ الكامل بالنسبة إلى حبِّ الأكمل[1017] لا يُعدّ كاملاً، كذلك حبّ الكامل بالنسبة إلى حبِّ الأكمل[1018] لا يُسمّى حُبّاً كاملاً، ولذلك لا يبقى الحُبّ الشديد إلّا لله تعالى، فلا تطمَئنّ القلوب إلّا بذكره كما قال عزّ من قائل: ﴿ **أَلا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ** ﴾[1019] والذي يظنّه الأغمار من أنّ العلم بالأمور العقليّة كلّها أسباب اللذّة العقليّة[1020] فهو خطأ، بَل اللذّة لا تحصل إلّا من العلم بالله تعالى والاستغراق في محبّته، ثمّ إنّ العلم بالله تعالى[1021] لمّا لم يحصل للعقول البشريّة إلّا بواسطة العلم بأفعاله، فكلّما كان العلم بها أكثر والاطلاع على حكمته أتم كان حُبّه والالتذاذ بحبّه أتم، قال -رحمه الله-: فهذا ما عندي في هذا الباب، والله أعلم بالصواب. هذا لفظ الإمام[1022].

وأمّا المقام الثاني: فتقريره هو أنّهم قالوا: الأبدان البشريّة تنعدم بصورها وأعراضها بالموت وزوال الحياة، ولا يبقى إلّا المواد العنصريّة المتفرّقة المختلطة بأجزاء العناصر، ثمّ إنّها لا تعاد أصلاً وما وردت به الشرائع من إثبات المعاد الجسماني واللذات والآلام الجسمانيّة في الدار الآخرة امثال ضُربت على حدِّ أفهام الخلق؛ لبيان المعاد الروحاني وأحوال سعادة النفوس وشقاوتها

(1015) في (C): خارجة.
(1016) في (C): المسوّقات.
(1017) في (B): الكمال.
(1018) (لا يُعدّ كاملاً كذلك حبّ الكامل بالنسبة إلى حبِّ الأكمل): ساقطة من (C).
(1019) سورة الرعد: 28.
(1020) (العقليّة): أثبتها من (C).
(1021) (والاستغراق في محبته ثمّ إنّ العلم بالله تعالى): ساقطة من (B).
(1022) (هذا لفظ الإمام): ساقطة من (C).

وبعد مفارقة الأبدان؛ لأنّ الأنبياء -عليهم السلام- مبعوثون إلى كافة الخلق[1023]، وأكثرهم قاصرون عن فهم المعاد الروحاني والكمالات الحقيقيّة واللذات العقليّة، وذلك كالآيات المشعرة بالجهة والجسميّة.

قلنا: إنّما يصح التأويل والصرف عن الظاهر إذا امتنع الحمل على الظاهر كما في الآيات المشعرة بالجهة والجسميّة، فإنّ الأدلّة العقليّة والبراهين القطعيّة دلّت على امتناع الجسميّة والجهة، فوجب صرفها عن الظاهر، وأمّا فيما نحن فيه فلا قرينة للصرف عن الظاهر فضلاً عن الدليل القطعي[1024]، بَل أكثر الآيات والأحاديث الواردة في ذلك يمتنع حملها على التشبيه والتمثيل، شهد بذلك تتبع[1025] كتاب الله تعالى، وسنة رسوله عليه السلام، وشبههم في امتناع المعاد الجسماني كثيرة منها:

- أنّ المعاد الجسماني إمّا بأن يعدم الله تعالى الأبدان وأجزاءها بالكليّة ثمّ يوجدها بعينها، أو يفرق أجزائها ثمّ يجمعها ويعيد إليها الحياة، وكِلاهما يتضمن إعادة المعدوم بعينه، أمّا الأول: فظاهر، وأمّا الثاني: فلأنّ الإنسان المعين مشارك لسائر الناس[1026] في الإنسانية، وممتاز عنهم في تعينه وتشخّصه، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فتشخّص كلّ واحد من الاشخاص يجب أن يكون زائداً على ماله من الإنسانية، وذلك الزائد لابُدَّ أن يكون صفة قائمة به فعند تفرّق الأجزاء لابُدَّ وأن تنعدم تلك الصفة، فلو أعاد الله تعالى ذلك البَدن الشخصي[1027]، فلابُدَّ وأن يُعيد تشخّصه الذي انعدم، وإلّا لم يكن مُعيداً لذلك الشخص، وهو خلاف الغرض[1028]، فيلزم إعادة المعدوم بعينه وهي مُستحيلة.

[1023] في (B)(C): الخلائق.
[1024] في (B)(C): القاطع.
[1025] في (B): بتبليغ. (تتبع)،(بتبليغ): ساقطة من (C).
[1026] في (B): الإنسان.
[1027] في (C): المُشخص.
[1028] في (B): المفروض.

- أمّا أولاً: فلأنّ المَعدوم لا يصحّ الحُكم عليه بصحة العود، إذ لابُدَّ في الحكم عليه بصحة العود من الإشارة إليه، وهي مُمتنعة؛ لانتفاء الهويّة، فلا يصحّ عوده، وإلّا لكان الحُكم بصحّة عوده صحيحاً.

- وأما ثانياً: فلأنّه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه، وهو ضروري الاستحالة.

- وأما ثالثاً: فلأنّه لو جاز إعادة المعدوم بعينه أي بجميع مُشخّصاته لجاز إعادة وقته الأول؛ لأنّه من جملتها ضرورة أنّ الموجود يفيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر، واللازم باطل؛ لإفضائه إلى كون الشيء مبتدأ من حيث إنّه معاد إذ لا معنى للمَبدأ إلّا الموجود في وقته الأول فكذا الملزوم.

- وأمّا رابعاً: فلأنّه لو جاز إعادة المعدوم بعينه لجاز أن يوجد ابتداء بدلاً عنه ما يماثله في الماهيّة وجميع العوارض المشخّصة؛ لأنّ حكم الأمثال واحد، واللازم باطل؛ لاستلزامه عدم التميز بين المُبتدأ والمعاد؛ لأنّ التقدير اشتراكهما في الماهيّة وجميع العوارض.

لا يُقال: لا نُسلِّم أنّ الثاني يتضمّن إعادة المَعدوم بعينه، ولِمَ لا يجوز أن يكون تشخّص زيد عبارة عن تشخيصات أجزائه الأصليّة الباقية من أول العمر إلى آخره؟ وتكون تعينات تلك الأجزاء باقية بعد التفرق وزوال الحياة والخلقة والشكل العارض للمجموع، فإذا جمع الله تعالى تلك الأجزاء وجعلها حيّةً فقد أعاد زيداً من غير أن يكون هناك إعادة المعدوم بعينه، لأنّا نقول: لو كان الأمر على ما ذكر لكان من الواجب أن يقال عند موت شخص وتفرّق أجزائه العنصريّة الناريّة والهوائيّة والمائيّة والأرضيّة: إنّها عين ذلك الشخص، إذ لم يعتبر في شخصيّته إلّا تلك الأجزاء وتشخّصاتها التي لم ينعدم شيء منها، وذلك معلوم الفساد بالضرورة.

والجواب: أنّا لا نُسلِّم امتناع إعادة المعدوم بعينه، وما ذكر من الوجوه على بطلانه فمدفوع:

- أمّا الأول: فلأنّا لا نُسلِّم أنّ المعدوم لا يصحّ الحُكم عليه بصحّة العود. قوله: إذ لابُدَّ من الحُكم عليه من الإشارة إليه، وهي مُمتنعة لانتفاء الهويّة. **قلنا**: إن أُريد انتفاء الهويّة مطلقاً في الخارج وفي الذهن فمَمنوع، وإن أُريد في الخارج فمُسلّم، ولكن لا يلزم من انتفاء الهويّة في الخارج

امتناع الإشارة إليه، فإنّ التميز والثبوت عند العقل كافٍ في الإشارة العقليّة، وهي كافية في صحة الحكم، والاحتياج إلى الثبوت العيني إنّما هو عند ثبوت الصفة له في الخارج، ولو سُلِّم فامتناع الحُكم عليه بصحّة العود لانتفاء الإشارة إليه لانتفاء هويّته، لا يستلزم امتناع العود؛ لجواز وقوعه بتأثير الفاعل من غير أن يتصوّره مُتَصوِّراً، ويحكم عليه بشيء من الأحكام.

- وأمّا الثاني: فلأنّا لا نُسلِّم امتناع[1029] تحلل العدم بين الشيء ونفسه بحسب الوقتين، فإنّه لا معنى لتحلل العدم هاهنا سوى أنّه كان موجوداً زماناً ثمّ زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثمّ اتصف به في زمان ثالث، ومَآله راجع إلى تحلّل العدم بين زماني وجوده وإذا اعتبر نسبة هذا التحلّل إلى العدم مجازاً، كفاه اعتبار التغاير في الوجود بحسب زمانيه.

- وأمّا الثالث: فلأنّا لا نُسلِّم كون الوقت من المشخّصات، فإنّ كلّ أحد يقطع بأنّ ثيابه وكُتُبه اليوم هي بعينها التي كانت بالأمس، حتى إنّ من زعم خلاف ذلك ينسب إلى السفسطة.

- وأمّا الرابع: فلأنّا لا نُسلِّم الشرطيّة، بَل وجود المثل بالمعنى المذكور محال إذ يلزم منه أن يتشخّص شخصان بتشخص واحد، فيكون التشخّص الواحد مشتركاً بينهما، فلا يكون تشخّصاً؛ لأنّ مقتضى التشخص التوحّد المانع من الشركة مطلقاً.

فإن قُلتَ: الحُكم بامتناع إعادة المَعدوم ضروري، وما ذكر من الوجوه في صورة الأدلّة تنبيهات لا يضرّ منعها.

قلتُ: ممنوع، كيف وقد قال بجوازه: جمّ غفير من العقلاء، ودعوى الضرورة فيما خالف فيه الجمّ الغفير من العقلاء غير مسموعة، ثمّ إن سَلّمنا امتناع إعادة المعدوم بعينه، ولكن من المحتمل أن يقال: الإنسان هو الأجزاء الأصليّة الباقية من أول الحياة إلى المَمات، وتلك الأجزاء قليلة جدّاً وهي المُسمّاة بالروح، فعند حضور الموت بأمر الله تعالى الملائكة تقبض تلك الأجزاء

[1029] (امتناع): ساقطة من (B)، ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (C).

التي هي الإنسان بالحقيقة من غير أن يقع فيها تفرّق وتبدّل وتغيّر في صفاتها[1030]، فلا يلزم إعادة المعدوم أصلاً.

ومنها أنّه لو أكل إنسان أنساناً وصار غذاء وجُزءاً من بدنه كما يقع في أيام القحط، بَل نقول: لا حاجة فيه إلى هذا الغرض فإنّك إذا تأمّلت ظاهر التُربة المعمورة عَلِمتَ أنّ تُرابها جثث الموتى قد حصل منها النبات وأكله الدواب وأكلناها، وأيضاً قد زُرع فيها وغُرس ثمّ حصلت منها الفواكه والحبوب فأكلناها[1031]، فالأجزاء المأكولة إمّا أن تعاد في بدن الآكل أو في بدن المأكول، وأيّاً ما كان لا يكون أحدهما بعينه معاداً بتمامه، وأيضاً لا سبيل إلى جعلها جزءاً من كلّ منهما، والعلم به ضروري ولا أولويّة لجعلها جزءاً من بدن أحدهما دون الآخر، بقي أن لا يجعل جزء لشيء من ذنيك البدنين، وذلك يبطل الإعادة بمعنى جمع الأجزاء.

والجواب: أنّ المعاد هو الأجزاء الأصليّة الباقية من أوّل العمر إلى آخره، والأجزاء المأكولة فضلة في الآكل فتجعل جزءاً من المأكول من غير لزوم فساد.

فإن قِيْلَ: يجوز أن تكون الأجزاء الأصليّة من المأكول استحال دماً ثمّ منيّاً في الآكل، ويحصل منه مولود فتكون الأجزاء الأصليّة من المأكول أجزاء أصليّة لذلك المولود، فيعود المحذور.

قلنا: لا فساد في الجواز بَل في الوقوع، فلعل الله تعالى يحفظ الأجزاء الأصليّة لشخص من أن تصير أجزاء أصليّة لشخص آخر.

لا يُقال: الأبدان الماضية غير متناهية والأجزاء العنصريّة التي تجعل مادة لبدن الإنسان متناهية، فإذن لابُدَّ أن تكون الأجزاء الأصليّة لبدن أجزاء أصليّة لبدن آخر، **لأنّا**: نمنع كون الأبدان الماضية غير متناهية فإنّا قد أبطلنا فيما سبق أدلّة قدم العالم، وأيضاً الأجزاء الأصلية التي هي الإنسان في الحقيقة تقبضها الملائكة بأمر الله تعالى عند حضور الموت، فلا يتعلق بها الأكل ولا

[1030] (في صفاتها): ساقطة من (C).

[1031] (فأكلناها): أثبتها من (B)(C).

تخلط بالتراب ولا يحصل منها النبات والثمار والحبوب[1032]، ومنها لو صحّت الإعادة بالتفسير المذكور لصحّ أن يكون الإنسان من غير أب وأم، والتالي باطل، فالمقدّم مثله، أمّا الشرطيّة فظاهرة، وأمّا بطلان التالي فلأنّه لو جاز ذلك في الجملة لجاز في كلّ إنسان نراه أن يكون تكوّنه لا من الأب والأم وذلك سفسطة ظاهرة، وأيضاً نحن نعلم بالضرورة أنّ العناصر ما لم تستحل في الأطوار بأن تصير نباتاً ثمّ يأكله الحيوان[1033] ثمّ يأكله الإنسان أو نباتاً صالحاً لأن يكون غذاء للإنسان ثمّ يأكله ويستمرئه فيصير دماً ثمّ منيّاً ثمّ يقع في رحم آدميّة ثمّ يصير فيها مضغة ثم علقة لا يصير إنساناً[1034].

والجواب: أنّا لا نُسلِّم بطلان التالي، قوله أولاً: لو جاز ذلك في الجملة لجاز في كلِّ إنسان نراه. قلنا: إن أُريد بالجواز في قوله: لجاز في كلِّ إنسان نراه[1035]، الإمكان الذاتي فمُسلّم ولا سفسطة، وإن أُريد تردّد الذهن فمَمنوع، فإنّ النفس قد علمت بالعادة أنّ الأناسي[1036] الموجودة الآن إنّما تكوّنت من الأب والأم، فإذا خرق الله تعالى العادة بإيجاده من غير أب وأم استلب هذا العلم عن العقل ولا يخلقه. وقوله ثانياً: نحن نعلم بالضرورة أنّ العناصر ما لم تستحل في الأطوار[1037] بأن تصير نباتاً صالحاً لأن يكون غذاء للإنسان ثمّ يأكله ويستمرئه ويصير دماً ثمّ منيّاً ثمّ يقع في رحم آدميّة ثمّ يصير فيها مضغة ثم علقة لا يصير إنساناً. مَمنوع، بَل المعلوم لنا هو أنّ العناصر إذا استحالت في الأطوار المذكورة تصير إنساناً، وأمّا أنّه لا يكون إلّا بهذا الطريق فلا علم لنا به فلعلّ هناك طريقاً آخر أو طرقاً متعدّدة لا نعلمها لعدم مشاهدتنا إيّاها.

وقد وَرَدَ في بعض الأخبار: أنّه يَعمّ الأرض مطر في وقت البعث، قطراته تشبه النطف، ويختلط بالتراب. فلا بُعد في أن يكون في الأسباب الإلهيّة أمور جارية مجرى ما ذُكر، فإنّ في

(1032) من (وأيضاً الأجزاء الاصلية التي هي الإنسان) إلى (منها النبات والثمار والحبوب): أثبتها من (B)(C).

(1033) (ثمّ يأكله الحيوان): ساقطة من (B).

(1034) (إنساناً) في (C): فيها.

(1035) (قلنا إن أُريد بالجواز في قوله لجاز في كلِّ انسان نراه): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (B).

(1036) **الأَنَاسِي**: جَمعُ إنسان والأصل أَناسِين، والإنسان يَقَع على الواحد والجمع. **ينظر**: محمد بن عمر بن أحمد الأصبهاني ت (581هـ)، المجموع المغيث: (97/1)، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، دار المدني- جدة، 1986م، وابن منظور، لسان العرب: (12/6).

(1037) (في الأطوار): أثبتها من (B)(C).

خزانة المقدورات غرائب وعجائب[1038] لا يعلمها إلّا الله تعالى، وليس إنكاره إلّا كإنكار سائر الأمور الثابتة الوجود الخفيّة الأسباب كالسّحر والنيرنجات والطلسمات.

- **ومنها**: أنّه لو ثبت المعاد الجسماني؛ فإمّا أن يكون عود الأرواح إلى الأبدان في عالم العناصر وهو القول بالتناسخ وأنّه باطل، أو في عالم الأفلاك وهو يوجب الخرق للأفلاك وهو محال؛ لأنّه لو صحّ انخراقها لتحرّكت الأجزاء المنخرقة عن مواضعها عند نفوذ الخارق فيها بالحركة المستقيمة وتحرّكت إلى موضعها عند خروج الخارق عنها بالحركة المستقيمة، أيضاً وهي مُمتنعة على الأفلاك؛ لأنّها لا تكون إلّا عن الجهة أو إلى الجهة فتكون الجهة متحدّدة لها لا بها، وقد ثبت أنّ الجهة إنّما تتحدّد[1039] بها أو في عالم آخر وهو أيضاً باطل؛ لامتناع وجود عالم آخر سوى هذا العالم، إذ لو وجد عالم آخر لحصل في ذلك العالم جهات مختلفة، والجهات المختلفة لا تتحدّد إلّا بالمحيط والمركز، والمحيط يجب أن يكون بسيطاً، والبسيط لابُدَّ أن يكون شكله الكرة، فيجب أن يكون ذلك العالم كرة أيضاً فيعرض بينهما خلاء، سواء كانتا متلاقيتين أو متباينتين، إذ[1040] الكرتان لا تتلاقيان إلّا على نقطة واحدة، فيحصل الخلاء بين العالمين[1041]، وهو محال. وأيضاً لو كان في الوجود عالمان لكان في كلّ واحد منهما أرض وماء وهواء ونار، فيلزم أن يكون للأجسام المتّفقة الحقائق أمْكنة مختلفة الطباع، أو يكون هناك قسر دائم، وكلّ منهما مستحيل.

والجواب: لا نُسلِّم أنّ القول بإعادة الأرواح إلى الأبدان في عالم العناصر قول بالتناسخ، وإنّما يكون تناسخاً لو قلنا: بإعادتها في أبدانٍ أُخر، ولا نُسلِّم امتناع انخراق الأفلاك فإنّ الدليل الذي تمسّكوا به على تقدير تمامه إنّما يدل على امتناع الانخراق في محدّد الجهات الذي هو الفلك الأعظم لا في سائرها، ولا نُسلِّم أيضاً امتناع وجود عالم آخر سوى هذا العالم فإنّ ما ذُكر في بيان امتناعه من المقدّمات غير مُسلّم عندنا، فإنّا لا نُسلِّم أنّ اختلاف الجهات إنّما يحصل بالجسم المحيط، ولِمَ لا يجوز أن يكون بالفاعل المختار؟ ولا نُسلِّم أن المحيط يجب أن يكون بسيطاً، ولا نُسلِّم امتناع

[1038] (وعجائب): أثبتها من (B)(C).

[1039] في (B): يتجدد.

[1040] (فيعرض بينهما خلاء سواء كانتا متلاقيتين أو متباينتين إذ): أثبتها من (C).

[1041] (فيحصل الخلاء بين العالمين) ساقطة من (B)(C).

الخلاء، وما ذكر من الدليل على امتناعه فغير تام على ما عرف في موضعه، ولو سُلِّم امتناع الخلاء لكن الخلاء إنّما يلزم لو لم يكن وجود العالمين بحيث لا يكون بينهما جسم، أو كان وجود العالم الآخر مع وجود هذا العالم، وكلّ منهما مَمنوع، فإنّه يجوز أن يكون الفلك الأقصى بما فيه من الأفلاك والعناصر مركوزاً في ثخن فلك آخر، ويكون في ثخن ذلك الفلك ألف ألف كُرَة كلّ منها مثل الفلك الأقصى بما فيه من الأفلاك والكواكب والعناصر فإنّ العقول البشريّة غير واقفة إلّا على القليل من أحوال المخلوقات، ومن حاول تقدير ملك الله تعالى أو ملكوته بمكيال عقله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً، ويجوز أيضاً أن يعدم الله تعالى هذا العالم ويوجد بَدله عالماً آخر، وامتناع إعدام العالم بالكليّة مبني على قِدَمه، وقد عرفت فيما سبق ضعف أدلّتهم في ذلك، وعلى هذين الوجهين لا يلزم من وجود عالمين شكل كلّ واحد منهما كرة وجود الخلاء.

ولا نُسلِّم أنّه يلزم أن يكون للأجسام المتّفقة الحقائق أمْكنة مختلفة بالطبع، وإنّما يلزم لو كان كلّ واحد من عنصر أحد العالمين مساوياً في الحقيقة لعنصر العالم الآخر وذلك مَمنوع، فإنّه يجوز أن يكون نار أحد العالمين، وإن شاركت نار العالم الآخر في الحرارة واليبوسة والبعد عن المركز والقرب إلى المحيط، لكنهما يكونان مختلفين في الصورة المقوّمة المستلزمة لاختلافهما في الماهيّة والحقيقة فإنّ الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزومات، وكذا القول في العناصر الثلاثة الباقية، ولو سُلِّم اشتراكهما في الصورة المقوّمة لكن لا يلزم منه الاتفاق[1042] في الحقيقة؛ لجواز اختلافهما في الحقيقة حينئذ لاختلافهما في الهيولى.

- **ومنها**: أنّه لو ثبت المعاد الجسماني فأمّا أن تفنى وتموت تلك الأبدان كالأبدان التي في النشأة الأولى، وهم[1043] لا يقولون به أو تبقى مؤبّدة وذلك محال، لأنّ بقاءها مؤبّدة إنّما يتصوّر إذا كانت القوى البدنيّة مفيدة أثراً غير متناه في المدّة، وذلك مستحيل؛ لأنّها قوّة جسمانيّة، وكلّ قوّة جسمانيّة لا تفيد أثراً غير متناهٍ لا بحسب[1044] المدّة ولا بحسب العدّة -أي القوة الحالة في الجسم لا

(1042) في (C)(B): الاتحاد.
(1043) (وهم) في (C)(B): والقائلون بالمعاد الجسماني.
(1044) في (C)(B): في.

تقوى أن تفعل ذلك في زمان غير متناهٍ، سواء كان الفعل الصادر عنها واحداً أو متعدّداً، ولا أن تفعل عدداً غير متناهٍ، سواء كان زمانه متناهياً أو غير متناه[1045]-؛ لأنّ التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى أنّ كلّ ما كان أكبر كان تحريك القاسر له أضعف؛ لكون معاوقته وممانعته أكثر وأقوى؛ لأنّه إنّما يعاوق بحسب طبيعته، وهي في الجسم الكبير أقوى منها في الجسم الصغير؛ لاشتماله[1046] على مثل طبيعة الصغير[1047] مع الزيادة فإذا فرضنا تحريك جسم بقوّته جسماً من مَبدأ معيّن ثمّ تحريكه جسماً آخر مُماثلاً له بحسب الطبيعة وأكبر منه بحسب المقدار بتلك القوّة بعينها ومن ذلك المَبدأ بعينه لزم أن يتفاوت منتهى حركة الجسمين بأن تكون حركة الأصغر أكثر من حركة الأكبر؛ لكون المعاوقة فيه أقل، فبالضرورة تنتهي حركة الأكبر ويلزم منه انتهاء حركة الأصغر؛ لأنّها إنّما تزيد على حركة الأكبر[1048] بقدر زيادة مقداره على مقدار الأصغر، إذ المفروض أنّه لا تفاوت إلّا بذلك، والتأثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى أنّه كلما كان الجسم أعظم مقداراً كانت الطبيعة فيه أقوى وأكثر تأثيراً؛ لأنّ القوى الجسمانيّة المتشابهة إنّما تختلف باختلاف محالها في الصغر والكبر؛ لكونها متجزّئة بتجزّئها، وأمّا في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان؛ لأنّ ذلك للجسميّة وهي فيهما على السويّة، فإذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مَبدأ معيّن لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة أنّ الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكلّ، فتنقطع حركة الصغير، ويلزم منه انتهاء حركة الكبير؛ لكونهما على نسبة جسمهما.

والجواب: أن يقال: لا نُسلِّم أنّ بقاءها مؤبّدة محال. قولهم: لأنّه إنّما[1049] يتصوّر إذا كانت القوى البدنيّة تفيد أثراً غير متناهٍ في المدّة مبني على تأثير القوى البدنيّة في الأفعال المترتّبة عليها، وذلك مَمنوع، فإنّه لا تأثير للقوى الجسمانيّة عندنا أصلاً في الأفعال المترتّبة عليها، وإنّما الكلّ

[1045] من (أي القوة الحالة في الجسم لا تقوى) إلى (كان زمانه متناهياً أو غير متناه): أثبتها من (B)(C).
[1046] في (C): لاستحالة.
[1047] في (B): العنصريّة.
[1048] (ويلزم منه انتهاء حركة الأصغر لأنّها إنّما تزيد على حركة الأكبر): ساقطة من (B).
[1049] (انّما): ساقطة من (C).

بخلق الله تعالى، وليس لهم على تأثير تلك القوى في تلك الافعال دليل يُعتدّ به كما عرفت سابقاً، ثمّ لو سُلِّم أنّ لها تأثيراً في تلك الافعال فلا نُسلِّم استحالة أن تفيد القوى البدنيّة أثراً غير متناهٍ في المدّة والعدّة، وما ذكروا من الدليل عليه فمدفوع:

- أمّا أولاً: فلانتفاضه بالقوّة الفلكيّة المحرّكة، فإنّها تُحرِّك أجرامها تحريكات غير متناهية عندهم مع كونها جسمانيّة؛ لأنّ الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تستند إلى تعقّل كلي حتى يكون محرّكها جوهراً مجرّداً؛ لأنّ نسبة التعقّل الكلي إلى جميع جزئيات الحركة على سواء، فلا تحصل به ارادة وجود بعضها دون البعض، وإلّا لزم الترجّح بلا مرجّح، بَل لابُدَّ لتلك الحركات الجزئيّة من إدراكات جزئية يترتب عليها إرادات جزئيّة، والإدراكات الجزئيّة لا تستند إلّا إلى القوى الجسمانيّة، فيكون محرّكها جسمانيّاً مع لا تناهي حركتها.

فإن قُلتَ: المبادئ لتحريك الأفلاك هي نفوسها المجرّدة، إلّا أنّ ادراكها للجزئيات لمّا كان بواسطة نفوسها المنطبعة في أجرامها كانت واسطة في صدور تلك الأفعال عن النفوس المجرّدة، فلم تكن القوّة الجسمانيّة مؤثّرة تأثيراً غير متناهٍ فلا ينقض الدليل بها.

قلتُ: المُباشر القريب للمحركات الفلكيّة عندهم هي القوى الجسمانيّة المنطبعة في أجرام الأفلاك[1050]، لا نفوسها المجرّدة إلّا أنّ مباشرتها لها إنّما هي بواسطة انفعالات غير متناهية من المَبدأ المفارق، فإنّهم ذهبوا إلى أنّه يتجدّد منه في القوّة الجسميّة أمور متصلة غير قارّة، ثمّ يصدر عن تلك القوّة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على أنّها تصدر عن تلك القوّة لو انفردت، بَل على أنّها تنفعل دائماً عن ذلك المحرّك العقلي، وتفعل بحسب انفعالاتها، فالتحريكات الغير المتناهية عن القوّة الجسمانيّة بواسطة الانفعالات الغير المتناهيّة هي صورة النقض؛ لأنّه يمكن أن يقال: لو صحّ الدليل المذكور لم تجز التحريكات الغير المتناهية من قوّة جسمانيّة بواسطة الانفعالات الغير المتناهية[1051]، أيضاً فإنّه إذا فرض أنّ كلّ القوّة تحرّك جسمها بواسطة الانفعالات الغير

[1050] في (B): الفلك.

[1051] (من قوّة جسمانيّة بواسطة الانفعالات الغير المتناهية): ساقطة من (B).

متناهية[1052] حركات غير متناهية من مَبدأ مفروض، وبعضها يحرّك جسماً آخر من ذلك المَبدأ أيضاً بواسطة الانفعالات لزم التفاوت في الجانب الآخر، ضرورة أنّ الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكلّ، فتنقطع الحركة الحاصلة منه، فيلزم انقطاع حركة كلّ القوّة أيضاً.

فإن قِيْلَ: هذا النقض إنّما يتمّ لو كان جزء القوّة مُستعدّاً لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوّة، وهو مَمنوع.

قلنا: هذا الدليل إنّما يجري في القوّة البسيطة المتشابهة الأجزاء، فيكون جزء القوّة مُستعدّاً لما يرد على الكلِّ من الانفعالات، وإلّا لم تكن تلك القوّة[1053] متشابهة الأجزاء[1054]، وأيضاً فإنّهم لمّا جوّزوا تأثير القوّة الجسمانيّة مدّة غير متناهية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية التي تحصل لها من المبادئ المفارقة، فلِمَ لا يجوز أن تكون القوى البدنيّة يفيض عليها أنوار العقل المفارق أبداً، ويحصل لها انفعالات غير متناهية فتقوى بسبب ذلك على التأثير مدّة غير متناهية؟

- وأمّا ثانياً: فلجواز أن يكون التفاوت الذي لابُدَّ منه في الحركتين هو التفاوت بالسرعة والبطء بأن تكون حركة الأصغر أسرع في القسريّة وأبطأ في الطبيعة من غير انقطاع، لا يُقال: الاختلاف في السرعة والبطء[1055] يكون متفاوتاً بحسب الشدّة، وليس الكلام فيه، بَل في التفاوت بحسب العدّة والمدّة، لأنّا **نقول:** اللازم من الدليل هو ثبوت التفاوت بين الحركتين، ولِمَ يلزم أن يكون ذلك التفاوت في[1056] العدّة والمدّة حتى يلزم الانقطاع؟ وما المانع من أن يكون ذلك التفاوت بحسب السرعة والبطء واحداً؟ لقوّة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت باعتبار آخر.

فإن قُلتَ: التفاوت بحسب الشدّة يستدعي التفاوت بحسب العدّة والمدّة، وحينئذ يلزم انقطاع حركة الكبير في القسريّة والصغير في الطبيعيّة فتكون متناهية، فيلزم انقطاع حركة الصغير في القسريّة والكبير في الطبيعة؛ وذلك لأنّه إذا وقع التفاوت بين الحركتين في الشدّة أي السرعة فإمّا أن

[1052] (الغير المتناهية): أثبتها من (B).
[1053] (تلك القوة): أثبتها من (B).
[1054] (الأجزاء): أثبتها من (C).
[1055] (بأن تكون حركة الأصغر أسرع في القسريّة وابطأ في الطبيعة من غير انقطاع لا يُقال الاختلاف في السرعة والبطء): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (C).
[1056] في (B)(C): بحسب.

يكون زمانهما واحداً أو لا، فعلى الأول يقع التفاوت في العدّة؛ لأنّ الأسرع يكون عدد حركاته أكثر قطعاً، وعلى الثاني يقع التفاوت في المدّة.

قلتُ: نعم، إنّ التفاوت بحسب الشدّة يستلزم التفاوت بحسب العدّة والمُدّة لكنا نقول يجوز أن تكون الحركتان غير متناهيتين في المُدّة، ويكون التفاوت بينهما بحسب الشدّة – أي السرعة[1057] - فإذا جزّئت حركة الجسمين إلى أجزاء متساوية بحسب[1058] المسافة كانت حركة الأسرع أكثر عدداً من حركة الأبطأ، ولا يلزم منه انقطاع الحركة كما في دورات المُعدّل وفلك البروج بَل إنّما يلزم ذلك إذا طبّقت آحاد أحدهما بآحاد أُخرى، وذلك يتوقّف على اجتماعهما في الوجود دفعة في الخارج أو على وجودهما في الذهن على سبيل التفصيل، وكلّ منهما محال[1059].

- أمّا ثالثا: فلأنّ ما ذكر من الدليل، إنّما يجري في قوّة حاله في جسم لا معاوقة فيه مُنقسمة بانقسام ذلك الجسم على المتشابه كالطبائع في الأجسام العنصريّة، ولِمَ قلتم أنّ القوى البدنيّة كذلك؟ ولِمَ لا يجوز أن لا تكون منقسمة بانقسام محلّها؟ وأن تكون طبائع بسائط الأبدان معاوقة عن تأثيرات تلك القوى، فلا تكون نسبة الحركتين في التحريك الطبيعي على نسبة القوّتين؛ لأنّ قوّة الكلّ وإن كانت ضعف قوّة الجزء لكن معاوق الكلّ ضعف معاوق الجزء، فينجبر نقصان القوّة بنقصان المعاوق، وهذا[1060] قد ذكر في ضعفه وجوه أُخر، لا حاجة للإطناب بذكرها بعد حصول المقصود بما ذكرنا؛ لحصول المقصود بالمقدار الذي ذكروه[1061].

- **ومنها**: أنّ المعاد الجسماني على ما أخرجه الأنبياء -عليهم السلام- يتضمّن دوام الحياة مع دوام الاحتراق، وذلك خارج عن طور العقل.

والجواب: أنّا لا نُسلِّم خروجه عن طور العقل، وإنّما يلزم لو كانت الحياة مشروطة باعتدال المزاج وهو مَمنوع، بَل هي صفة يخلقها الله تعالى في الجسم من غير اشتراط غايته تعالى، أجرى

[1057] (اي السرعة): أثبتها من (C)(B).
[1058] في (C)(B): في.
[1059] في (C)(B): مستحيل.
[1060] (وهذا): أثبتها من (C).
[1061] (لحصول المقصود بالمقدار الذي ذكروه): ساقطة من (C).

عادته بخلقها عند اعتدال المزاج، فإذا خرق العادات في زمان خرق العادة[1062] يخلقها بدون اعتدال المزاج، وإذا لم تكن مشروطة به لم يبق إلّا الاستبعاد، وهو لا يفيد في أمثال هذه المقامات.

وحُكِي أنّ واحداً من منكري الحشر أورد هذه الشبهة على الأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني[1063]، **فأجابه**: بأنّ مثل هذه الحالة موجودة فيما بينها؛ وذلك لأنّ الاطعمة الغليظة تنطبخ بحرارة المِعْدة وتتهرى فيها، بحيث لا يحصل مثل ذلك الانطباخ إذا جعل في القِدْر، والطبخ إنّما يكون بالحرارة. فدلّ ذلك على أنّ حرارة المِعْدة أقوى من حرارة القِدْر التي تغلي أو تكون قريبة منها، ثمّ إنّا لا نتألّم بهذه الحرارة، فإذا جاز أن لا تكون الحرارة القويّة مؤلمة فلأن يجوز بقاء الحياة معها أولى.

وأيضاً حُكِي أن جاليونس شقّ بطن حيوان بناقصة، وأدخل اليد فيه، وجعل أصبعه في قلبه، فما قدر على إمساك الأصبع فيه من شدّة حرارة القلب. وأيضاً فإنّا نرى من الحيوانات ما لا يتألّم بالنار مثل النَّعامَة[1064] فإنّها تبلع الحديد المحمي، والسَّمندَل[1065] فإنّه يعيش في النار، فدلّنا هذه الأشياء على أنّ شدّة الحرارة لا تنافي الحياة[1066].

- **ومنها**: أنّ الأبدان الحيوانيّة مؤلّفة من العناصر، فلو أعادها الله تعالى لوجب أن يعيدها متألّفة من هذه العناصر، وإلّا لم يكن ذلك إعادة البدن الذي كان، بَل إحداثاً لبدن آخر، وإذا ثبت أنّ تلك الأبدان لابُدَّ أن تكون مؤلّفة من العناصر الأربعة، فلابُدَّ وأن يحصل فيما بينها فعل وانفعال حتى يتكوّن البَدن الإنساني، وإذا كان كذلك وجب حصول الموت لا محالة؛ لأنّ الحرارة الغريزيّة

(1062) في (C): العادات.

(1063) **الإسفرايني**: أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن مهران، الملقب بركن الدين، كان أحد أئمة الأشاعرة الكبار في الكلام والأصول والفقه، أخذ عنه الكلام عامة شيوخ نيسابور، ومن أشهر كتبه "الجامع في أصول الدين والرد على الملحدين" توفي بنيسابور سنة (418ه). **ينظر**: أبو اسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي ت (476هـ)، طبقات الفقهاء: (126/1)، تحقيق: إحسان عباس، دار الرائد العربي- بيروت، ط1، 1970م، والنووي، تهذيب الأسماء واللغات: (169/2).

(1064) **النَّعَامَة**: طائِر كَبِير الجِسم، طَوِيل العُنُق والوظيف، قصير الجنَاح شَدِيد العَدو وَهُو مركب من خلقَة الطير والجمل، والجمع: نعام، ونعائم. **ينظر**: عبد اللطيف عاشور، موسوعة الطير والحيوان: ص406، مكتبة القرآن- القاهرة، والمعجم الوسيط: (935/2).

(1065) **السَّمَنْدَل**: نُقِل أنه طائرٌ يكون بالهِندِ يَدخُلُ في النارِ فلا يَحتَرِقُ رِيشُهُ عن كراعٍ. **ينظر**: الهروي، تهذيب اللغة: (110/13)، وابن سيده، المحكم والمحيط الاعظم: (650/8).

(1066) **ينظر**: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري ت (538هـ)، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل: (631/2)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي– بيروت، والرازي، مفاتيح الغيب: (163/22).

والحرارة الحاصلة من الحركات النفسانيّة والبدنيّة دائماً تعملان في تقليل الرطوبة، وقلّة الرطوبة تؤدي إلى الموت.

والجواب: أنّا لا نُسلِّم أنّ البدن مركّب من العناصر الأربعة، بَل هو عندنا عبارة عن أجزاء جسمانيّة يخلق الله تعالى فيها صفات مخصوصة من الحياة والعلم والقدرة، ولا نقول: بالمزاج والفعل والانفعال أصلاً، فإن ادّعيتم ذلك طالبناكم بالدلالة القاطعة على صحته، وقصّة "القرع والأنبيق"[1067] لا تدلّ على تركّبه منها؛ لجواز أن يكون حصول صور العناصر في اجزاء البدن بعد التفرّق والانحلال من غير أن يكون مصوّراً بتلك الصور سابقاً، ثمّ إن سلّمنا ذلك، فلا نُسلِّم أنّ تأثير الحرارة في الرطوبة لابُدَّ وأن يتأدّى إلى الموت، وإنّما يلزم ذلك لو لم تتمكن القوّة الغاذيّة من إيراد بدل ما يتحلل من الرطوبات، وهو مَمنوع.

ورُدَّ: بأنّ القوة الغاذيّة إمّا أن تَقْوى على إيراد بدل ما يتحلّل من تلك الرطوبات أو لا تقوى عليه، وأيّاً ما كان يلزم أخذ الرطوبة الغريزيّة بعد مدّة مُعتدّ بها في الانتقاض والانحلال بالكليّة، أمّا إذا لم يَقْوَ عليه فكما ذكر في الدليل، وأمّا إذا قَويت عليه فلأنّ ما يتحلل من الرطوبة بعد مدّة مُعتدّ بها أكثر مِمّا يتحلل في ابتداء الوجود؛ لأنّ مدّة تأثير الحرارة بعد زمان طويل أطول من مدّة تأثيرها في ابتداء الوجود، فيكون فعلها حينئذ أقوى من فعلها في ابتداء الوجود، لِما تقرر أنّ المؤثر الضعيف يكون أقوى فعلاً من المؤثر القوي إذا كان مدّة فعله أطول من مدّة فعل القوى، فكيف عند تساويهما في القوّة؟ فيكون التحلل بعد مدّة مديدة أكثر من التحليل في ابتداء الوجود، وأمّا إيراد القوّة الغاذيّة فسواء في الوقتين فبالضرورة تأخذ الرطوبة الغريزيّة في الانتقاض، وهي غذاء للحرارة الغريزيّة فيكون نقصانها سبباً لنقصان الحرارة الغريزيّة، ونقصان الحرارة الغريزيّة سبب لكثرة الرطوبات الغريزيّة؛ لأنّ الحرارة الغريزيّة إذا ضعفت ضعفت عن إصلاح الرطوبات الغريزيّة وهضمها، فتتكثر لذلك الرطوبات الغريزيّة، وكثرة الرطوبات الغريزيّة سبب لنقصان الحرارة

[1067] **القرع والأنبيق**: هما بمنزلة آلة واحدة تستخدم في صناع ماء الورد، وهي أنبوب حلزوني من القصدير أو النحاس المطلي بالقصدير يقال للفوقاني منه: أنبيق وللتحتاني منه قرع، يقوم بتقطير السوائل. **ينظر**: الخوارزمي، مفاتيح العلوم: (277/1)، والمعجم الوسيط: ص29.

الغريزيّة، ولا تزال تتأكد هذه الأسباب بعضها بالبعض إلى أن ينتهي الأمر إلى فناء الرطوبات الغريزيّة، وتبقى الحرارة الغريزيّة؛ لكون الرطوبات الغريزيّة مركبها ومحلّها، ويحصل الموت حينئذ بالضرورة، ولا يخفى عليك أنّ هذا مبني على تأثير القوى والطبائع فيما يترتّب عليها من الأفعال، وقد عرفت ضعف هذا المبنى فيما سبق، فتذكّر. والكلّ عندنا بخلق الله تعالى الفاعل المختار، فيجوز أن يتحلّل شيء من أجزاء البدن بالحرارة، وأنّ التحلل[1068] يرد قدر ما تحلّل دائماً[1069]، فلا يلزم الموت ضرورة.

- **ومنها**: أنّ الأدلّة دلّت على أنّ النفس تحدث بطريق الوجوب من المَبدأ المفارق بشرط حدوث المزاج والبدن المُستعد لقبول تدبيرها، وتبقى بعد فناء البدن وخرابه، فمتى حدث بدن وجب أن يحدث من المَبدأ المفارق نفس متعلّقة به؟ فلو تعلّقت بذلك البدن نفس من النفوس الباقية أيضاً لزم تعلّق نفسين ببدن واحد، وأنّه محال.

والجواب: أنّ ما ذُكِرَ مبني على أصل الإيجاب، وقد سبق ما فيه، وإلّا فعلى رأينا يجوز أن يحدث بدن من غير أن تحدث نفس مدبّرة له، بَل تكون نفسه المدبّرة له في النشأة الأولى متعلقة به أيضاً في النشأة الأخرى ومدبّرة له فيها[1070].

- **ومنها**: أنّ الغرض من تعلّق النفس بالبدن أن يكون آلة لها في اكتساب الكمالات، فاذا حصلت تلك الكمالات كان وجود الآلة بعد ذلك كلّاً ووبالاً عليها، وكان مُنقصاً لكمال اللذّة ومنقصاً للبهجة والسعادة، فالإعادة غير لائقة بحكمة الحكيم تعالى.

- **وأيضاً** أنّ النفس المتخلّصة[1071] بعد انقطاع علاقاتها مع البدن[1072] تكون خارجة عن مظلمة البدن وكثافته وأنواع عوارضه المؤلمة لها إلى ضياء التجرّد ولطافته والبراءة عن

[1068] (يتحلّل شيء من أجزاء البدن بالحرارة وأن تحلل): أثبتها من (B)(C).
[1069] في (A): أبداً.
[1070] (متعلقة به أيضاً في النشأة الأخرى ومدبّرة له فيها): ساقطة من (C).
[1071] (المتخلصة): أثبتها من (B)(C).
[1072] (بعد انقطاع علاقاتها مع البدن) في (C): عن علاقة البدن.

العوارض المؤلمة، فيكون التذاذها بهذا الخلاص فوق التذاذ الإنسان بالخروج عن الحبس المظلم المُؤلم، فكما أنّ من خرج من الحبس الموصوف لا يعود إليه فكذا هنا.

والجواب: أنّا لا نُسلِّم أنّ البدن على الإطلاق وبال على النفس، بَل البدن الذي يكون سليماً من الآفات من كلّ الوجوه على الوجه الذي أخبرت عنه الانبياء -عليهم السلام- يكون سبباً لزيادة الالتذاذ وكمال الابتهاج، وإذا كانت الأبدان كذلك لم يكن للنفوس حاجة إلى تدبيرها، فيمكنها الانغماس في لذّاتها العقليّة تارة، والاستيفاء من اللذات الحسيّة أُخرى، ومعلوم أنّ الجمع بين السعادتين أقوى من الاقتصار على إحداهما، وبهذا خرج الجواب عن قولهم وأيضاً فليتأمل[1073].

لا يُقال: سلامة البدن عن الآفات من كلِّ الوجوه غير معقولة؛ لأنّ بقاءه إنّما هو بالأكل والشرب، وهما لا يتصوّران بدون حصول الأمراض والأعراض، لأنّا **نقول**: لو سُلِّم أنّ بقاءه إنّما هو بالأكل والشرب[1074]، ولكن لا نُسلِّم أنّهما لا يتصوّران بدون حصول الأمراض والأعراض، فإنّ الأكل والشرب سبب لبقاء الحياة وصحّة البدن واستقامة المزاج أولاً وبالذات، وسببيّتها للأمراض والأعراض إنّما هو بالعرض وبواسطة وقوع فضلة من الغذاء غير منهضمة، ولِمَ لا يجوز أن يزيل الله تعالى بفضله ورحمته تلك الفضلات الغير المنهضمة عن البدن قبل أن يصير إلى حدّ يكون سبباً للأمراض والأعراض؟ فلا يكون البدن حينئذ مع كونه سبباً لاستيفاء اللذات الحسيّة المألوفة للنفس في حياتها الدنيا مانعاً من استغراقها في اللذات العقليّة الحقيقيّة، فتكون النفس فائزة بالنعمتين[1075]، جامعة بين السعادتين.

جعلنا الله تعالى من السعداء الأبرار، وحشرنا مع الأنبياء والصديقين والشهداء والأخيار، وعصمنا من زيغ الأباطيل والغواية عن سواء السبيل، اللهم اجعلنا من المتبعين هداه، ولا تجعلنا مِمّن اتخذ آلهته هواه، ربّنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهَب لنا من لدنّك رحمة، إنّك أنت الوهاب منك المَبدأ وإليك المآب.

[1073] (وبهذا خرج الجواب عن قولهم وأيضاً فليتأمل): أثبتها من (B)(C).

[1074] (وهما لا يتصوّران بدون حصول الامراض والاعراض، لأنّا نقول: لو سُلِّم أنّ بقاءه أنّما هو بالأكل والشرب): ساقطة من المتن وكُتبت في الحاشية، من (C).

[1075] في (B)(C): بالطلبين.

تَمَّتْ

2.4. Hocazâde'nin Mukaddimesi

Ey Vâcibu'l-Vücûd ve Ey iyilik ve cömertliği bağışlayan, sana döndük ve senin kapına yöneldik. Ey, her varlığın başlangıcı ve her maksudun nihayeti olan, senin ipine sımsıkı sarıldık. Ey, isteyeni ümitsizliğe düşürmeyen, iyilik ve mükâfatı kesilmeyen kudsi nurundan üzerimize akıt; ünsiyet nefhalarından bize hîbe et, Ey, yolları açan, gerçekleri açık kılan bizi sonsuz fazlınla dosdoğru yoluna ilet; bize hidayet nurunla eşyaları olduğu gibi gösteren faziletli salavatları en temiz selamlarla birlikte nebilerinin efendisi ve seçkinlerinin en cömerdi, doğru yola iletmek üzere peygamber olarak gönderdiğin Muhammed'e, O'nun ehl-i beytine ve başarı meşaleleri ve hidayet nurları ile doğruya ileten yol arkadaşlarına tahsis et. Sen dilediğine kadir, inananların isteğini yerine getirmeye layıksın.

Sonra:

İnsan gücünün eriştiği hususların en yücesi olan mebde, meâd ve ikisi arasında mevcut şeylerin öğrenilmesinde, akıl[(1076)] ve nakil birbiriyle uyumludur. Bu hususla ilgili Müminlerin emiri Hazret-i Ali –kerremallahu veche- şöyle demiştir: "*Nefisini tanıyana, ölümü için hazırlanana, nereden geldiğini, nerede olduğunu ve nereye gideceğini bilene Allah merhamet eder.*"[(1077)] Nitekim bu meseleler üzerinde farklı görüşler ortaya çıkmış heva ve arzular birbirleriyle çarpışmıştır. Bu manada ehl-i zamanın uzlaştığı, insan türünün üzerinde anlaştığı bir mesele yoktur. Çünkü vehim, kaynağı konusunda akla karşı gelmekte, batıl da, araştırdığı alanlar itibariyle hakikate

---

(1076) **Akıl**: Eşyayı tüm gerçekliği ile bilen basit bir cevherdir. Aklın en önemli özelliği iyi ve kötü şeyleri birbirinden ayırt etmesidir. Bkz: İshak el-Kindi, Ebu Yusuf Yakub, (el-Kindi Felsefe Risalesi), **Risale fi Hudûd el-Eşya ve Rusumuha**, Thk: Muhammed Ebu Ride, Dar'ul Fikr el-Arabi, Mısır, 1950, s.165; İbn Sinâ, **Kitabu'l Hudûd**, Çev. ve Thk. Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Matbaası, Ankara, 2013, s.27.

(1077) Abdullah Sadeddin Mesud et-Taftazani, **Şerhu'l Mekâsid fî İlmi'l Kelâm**, Dar'ul Meârif, Pakistan, 1981, c.1, s.5; Hazret-i Ali'den rivayet edilen bu söz şu şekilde de rivayet edilmiştir: "*Nefsine bakan kişiye, kabrini hazırlayana, zaman geçmeden, ölüm saldırmadan, ses kesilmeden, dil çekilmeden, insan göçmeden yatağına girene Allah merhamet eder*." Bkz: Ali bin Ahmet el-Kalkaşendi, **Subhu'l Aʿşâ fî Sınâʿati'l İnşâ**, Dar'ul Fikr, Şam, b.1, 1987, c.13, s.20.

benziyor. Bu çerçevede şeriata uyan kimseler doğru yolu bulmuş, uymayanlar ise, dalalette olmuştur.

[Dalalette olan] hikmet ve felsefeye bağlı olan bir grup peygamberlerin getirdiği şeriata aykırı fikirler ortaya koymuşlardır. Bunlar, ilkeleri itibariyle vehmin aklı yönlendirmediği, aklın doğrudan egemen olduğu matematik, mühendislik ve mantık ilim dallarında doğru ve isabetli kararlar vermişlerdir. Fakat onlar, tabii ilimlerde az; ilahi ilimlerde ise, pek çok hataya düşmüşlerdir. İlkelerinin akıl ve vehimden uzak, yöntemlerinin basiret ve anlayıştan gizli kalması sebebiyle tabii bilimlerde aklın gerektirdiği bütün gayreti göstermiş, bu alanlarda kemal noktasına ulaşmada en doğru yolu belirlemişlerdir.

Sonra milletin büyükleri ve ümmetin alimleri Kelam ilmini tedvin edip bu alanda bir çok saygın kitap tasnif etmiş; kısa ve uzun bir çok risale yayımlamışlardır. Bu eserlerde İslam akaidinin kurallarını ortaya koymuşlar; bidat ve sapkınlardan oluşan muhaliflerine özellikle de vehim ve hayallerin sürüklediği felsefecilere reddiyeler yazmışlardır. Onların (felsefecilerin) bütün sözlerini incelemişler; maksat ve delillerinden neyi amaçladıklarını bütünüyle kavramışlardır. Hatta öyle ki ilimleriyle ilgili onlardan saklı herhangi bir şey kalmamıştır. Bu bağlamda, [alimler] onların şer'i hukukla ihtilafa düştükleri konularda kuşatıcı tavırlarıyla karşı durmuş; bu konuda ziyadesiyle ileri gitmişlerdir. [Bu alimler], şer'i hukuka ve dinin apaçık hükümlerine ister aykırı olsun ister olmasın ayaklarının kaydığı ve kalemlerinin savrulduğu her şeyde [felsefecilerle] mücadele etmişlerdir. -Allah emeklerini ve gayretlerini zayi etmesin.- Böylece şeriat hükümleri onların bu gayret ve çabaları sayesinde sağlam burçlarda ve kalelerde şüphe ve kuşku elinin ulaşamayacağı ve delalet ve aldatma içerisinde olanların asla karışamayacağı şekilde korunmuştur.

İmam, Muhakkik, Hüccetü'l-İslâm Ebâ Hamid Muhammed bin Muhammed el-Gazzâlî –Allah kabrini nurlandırsın- onların arasında pak bir yol izlemiştir. Bu bağlamda felsefecilerin sözlerini çürütüp boşa çıkaran bir risale kaleme almıştır. Bu risalesini "Tehâfütü'l-Felâsife" diye isimlendirmiştir. O, bu risalede, felsefecilerin inançlarının çelişkisini, kurallarının zayıflığını ve dayandıkları zeminin hükümsüz olduğunu beyan etmiş, sırlar altında gizli kalan ilginç noktaları belirlemiş, gözlerden kaçan hususları kendisinden sonrakiler için vuzuha kavuşturmuştur. Allah, ahirette (dar-ı karar) onu, bizi ve bütün Müslümanları en hayırlı mükafatla ödüllendirsin.

Sonra ben, itaat edilmesi zorunlu olan ve ancak kendisine muvafakat edilmesi gereken Sultan tarafından görevlendirildim. Emri veren yüce Sultan; şerefli ve bilgin Hakan; Arap ve Acemden bütün milletlerin korunağı; güzel ahlak sahibi; istihkak ile hilafet tahtının sahibi; Allah'ın yeryüzündeki gölgesi; hakkın, dinin ve dünyanın kurtarıcısı; bütün insanların sığınağı Ebu'l-Feth Sultan Muhammed Han Oğlu Sultan Murad Han Oğlu Sultan Muhammed Han. Hâlâ onun yüce kapısı insanların sığınağı, yüce makamı kıyametin kopuş saatine kadar peygamber ve onun ehli beyti ile zamanın havadislerinden korunan, ki o güven ve emniyet sergisini dümdüz yere sermiş, kararmış muhite baş aşağı düşmüş ilim ve kemal sancağını yükseltmiş, etrafi ve kenarları kararmaya başlamışçasına adeta silinmiş olduktan sonra fazilet ve güzellik yapılarını imar etmiş, adalet ve insaf kaidelerini sağlamlaştırmış, zulüm ve azgınlıkları yıkmış, küfür ve delalet sahiplerinin izlerini silmiş, onların putlarının evlerini sabah ve akşam içinde Allah'ın adının anıldığı mescitler yapmıştır. Ben onu hakkettiği şekilde tanımlamayı amaçladım; Ben tıpkı gökyüzünün alanını karış ile ölçen kişi gibiyim. Onu methetmekten ancak onun methi sükut eder, onu tanımlamaktan aciz kalmak ancak onun vasıflandırmak olur, Allah onun o pak saltanatını ebedi kılsın, devletinin devamı ile şeriat nizamını desteklesin. Amin diyen herkesi Allah kıyamet gününe kadar mesrur ve mutlu etsin.

Ben Gazâlî'nin benzeri bir kitap yazmak arzusundaydım. Bu nedenle gerektiği kadarıyla bu uğurda gayret ve çaba sarf ederek yapılması gerekenleri elimden geldiği kadarıyla yapmaya çalıştım. Bu alandaki eksikliğime, azığımın azlığına, güç ve imkanımın olmayışına ve işlerimin birikmiş ve dağılmış vaziyette olmasına rağmen yine de gücümün yettiği kadarıyla yazmaya gayret ettim. Eğer uygun görülüp kabul edilirse, arzunun gayesine ulaşılmış olacaktır. Zaten ben umduğuna ulaşamayan ilk kişi değilim.

Arzum, eğer hakikat isen en güzel arzu olursun
Yoksa onunla mutlu bir zaman yaşarız.[1078]

Tabiatı insaflı olandan, nefsi haksızlıktan korunandan ayağımın kaydığı ve kalemimin şaşırdığı hususlarda beni mazur görmesi umulur. Özellikle düşüncenin zayıf, azığın az olduğu zamanda, çok ince sırların ortaya konması ve hakikat nurlarının açıklanması engel ve yanlışlardan uzak kalamaz. Şayet, bunlar haset, inat veya hevaya bağlı bir durumdan kaynaklanmıyorsa doğru yöntemlerle düzeltilir ve bir çıkış yolu bulunur. Ancak her kim de adalet ve insaftan uzak durur ve zulüm ve haksızlık aşırıya kaçar ve burnunun dikine giderse bu kabul edilemez. -Şayet önünden ve arkasından batılın bulaşmadığı apaçık hakikat kendisine verilirse- Bununla beraber ben kendi nefsimi noksanlıktan ve eksiklikten beri tutmam, nefisimi ayıp ve kusur yeri olduğu hususunda temize çıkartmam. Zira insan eksiklik üzerine yaratılmıştır, ancak ümmetten hata ve unutkanlık kaldırılmıştır.

Sonra, -Allah Korusun- eğer yazı esnasında Hüccetü'l-İslam İmam'ın kaleminden bir yanlışlık meydana gelmişse, bu, onun hatasını ortaya çıkartmak, değerini düşürümek yahut onu ayıplamak için değildir. Ben onun artığından avuçladığımı itiraf ederken, gösterdiği deliller üzerinde ilerlerken, faydalarından

---

[1078] Bedevi şairler tarafından söylenmiş meşhur şiirlerden bir şiirdir. Bkz: Ebu Muhammed Abdullah bin Kuteybeed-Deynuri, **Uyûnu'l Ahbâr**, Dar'ul Kütub el-İlmiyye, Beyrut, 1997, c.1, s.371; Ebuhilâl el-Askeri, **Cemheretü'l Emsâl**, Dar'ul Fikr, Beyrut, b.2, 1988, c.2, s.221.

istifade ederken, nurlarının gösterdiği istikamette giderken ve ortaya koyduğu eserlerin izinden giderken bu nasıl olur? Aksine, anladığım şekil üzere, red, kabul, eksiklik veyahut tasdik etmeye ilişkin meramın açıklanması gerekir. Bu ancak rasih değilde nasihten olan galata tahmil edilmişse olur. Yahut araştırma ve ifade ile verdiği ihtimamda ifrata gidilmişse ve kontrol ve tekrar edilmemişse olur. Oysa öncekilerin ve sonrakilerin eserleri bu tür hatalardan beri değildir. Bunun doğruluk ölçütü ise Allah Teala'nın şu ayetinde ifade edilmiştir: *"...Eğer o, Allah'tan başka birinin katından gelseydi, elbetteki onun içinde birçok ihtilaf bulacaklardı."*(1079) Beni doğru yola iletmesi, beni hata ve çelişkiden koruması için Allaha yalvarıyor ve yakarıyorum. O bana yeter ve o ne güzel vekildir.

Bilinmesi gerekir ki felsefeciler, varlıkları türlere ve cinslere ayırmışlardır. Tür ve cinsleri ve bunların hallerini akıllarının gücü ölçüsünde araştırmışlardır. Böylece onlar birçok bilim ve farklı ilimlere ulaşmışlardır. Bunun bütüncül açıklaması ise, Hikmet'in ilk etapta teori ve pratik olmak üzere iki şekilde ele alınmasında yatmaktadır. Eğer bir şeyde bizim bir etkimiz varsa bu pratiğe; yoksa teorik olana aittir. Pratik Hikmet ya bir şahısla ilişkilidir ya da değildir. Bu hikmet bir şahsa ilişkin ise, bu, ahlak ilmidir. Bir şahsa ilişkin olmayan hikmet ise, ev ahalisinin müşterekliği yönüyle Tedbirü'l Menzil (Ev Yönetimi), yoksa Tedbirü'l-Medeniyye (Şehir Yönetimi) İlmidir.

Teorik olan ise, cismani maddeden soyutlanmış olan şeylerle ilgilidir. Bunlardan ilki en yüce ilimdir ki aynı zamanda "külli ilim", "ilk felsefe", "tabiat ötesi ilim", ve "ilahi ilim" olarak da isimlendirilir. Bu ilim, zihinde mücerred bilgi ile doğrulanırsa hikmet-i vüstadır yani orta hikmettir. Buna aynı zamanda matematik ilmi de denir. Ancak tabii ilim aynı zamanda en aşağı (esfel) ilim olarak da isimlendirilir. İşte bunlar hikmetin asıllarıdır.

(1079) Nisa suresi, 82.

Alt bilim dallarına (füru) gelince: Vahyin keyfiyeti ile ilgili olan ilim ile ruhsal meâdın ahvaline ilişkin ilimler en üst ilmin dallarıdır. Bütünleme ve ayırma (Cem ve Tefrik) cebir, karşılaştırma, ölçüm, ağırlıkları çekme, ölçme, tartma, cüz'i aletler, menazir (optik), merâya[(1080)], su nakli, zîcât[(1081)], takvim, ses aletleri, mühendislik gibi ilimler, Matematiğin alt dalları; tıp, astronomi, binicilik, tılsım, sihir (neyrencât)[(1082)] ve gibi kimya ilimler ise, Tabiat ilminin alt dallarıdır.[(1083)]

Bu risaledeki amacımız, bütün kısımları değil, sadece iki kısmı iptal etmektir. Bunlar, tabii ve ilahi ilimlerdir. Çünkü şer'i kaideler ve dini akideler bu ikisiyle sınırlıdır. Orta hikmet'e (hikmet-i vusta) gelince, mühendislik ve matematiğe dair hususlar esasında şer'i hukukla ilgili değildir. Bunların kurallarında akli ilkeler egemen olduğundan bir hata oluşmamaktadır. Ancak ilm-i heyet'te ise; göklerin büyüklüğü, yaratılışlarındaki muhteşemlik, yapılışındaki yaratıcılık gibi zikredilen çoğu husus şeri kaidelerin ve dini akaidin sabit kıldığı üzere herhangi bir ihlal olmaksızın işaretler ve delaletlerle işaret edilmiştir. Bilakis bazı meselelerinde şeri bilimlerle açıklanmış ve çözümlenmiştir: Doğu ve batının birden fazla oluşu, doğuş yerlerinin farklılığı, kıble meselesi, namaz vakitleri ve bunların dışında bir çok husus. Bunlardan çoğu Allah'ın yaratmasında apaçık hikmeti fazlasıyla görmek ve farkına varmak için yerin ve göklerin yaratılışı üzerinde düşünmeyi gerektirir. Bunda zahiri olarak şeriata aykırılık görülürse, bunu ispat edemeyecekleri türde ilahi ve tabii mukaddimelerle açıklamaya

---

(1080) **Merâya İlmi**: Farklı yönlere ayrılan, birbirine zıt olan ve kırılan ışın çizgilerinin durumlarını, konumlarını, açılarını ve kaynaklarını, dönüş yerlerini kendisi aracılığıyla bildiğimiz bilimdir. Bkz: Muhammet bin Ali Kadı Muhammet Sabır et-Tehânevi, **Keşşâf İstilah el-Finun ve el-Ulum**, Mektebet Lübnan, Beyrut, b.1, 1996, c.1, s.59; Ferit Devellioğlu, **Lügat**, Doğus matbaası, Ankara, 1962, s.739.

(1081) **Zîcât İlmi**:Yörüngelerinde dolaşan gezegenlerin hareket miktarlarını bu bilimle öğreniriz, tanımlarız. Bkz: et-Tehânevi, a.g.e, c.1, s.63.

(1082) **Neyrencât**: Nirenc'in çoğuludur. Bu sihir gibi almaktır, ancak onunla değil. Yani onun hakikati ile değil aksine teşbih ve benzeme ile. Bkz: Mecduddin Muhammed bin Yakub el-Firuzabadi, **Kamusu'l Muhît**, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, b.2, 1987, c.1, s.207; ez-Zübeydi, a.g.e, c.6, s.236; Ferit Devellioğlu, a.g.e, s.995.

(1083) Hikmet'in bölümleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için, Bkz: Kadı Ahmet Nigeri, **Düstûru'l Ulemâ**, Çev. Hasan Hani, Dar'ul Kütub el-İlmiye, Beyrut, 2000, c.2, s.34; Tehânevî, a.g.e., c.1, s.52.

çalışmışlardır. Heyet meseleleri üzerine kurulu hususlar ispat olunmaz bu nedenle bağımsız olarak onu ele almayacağız.

Biz bu risalede Hüccetü'l-İslam İmam'ın ilahiyat ve tabiat kanun ve kurallarına ilişkin ele aldığı görüşleri delilleri ile birlikte açıklayacağız. Sonra hak ve yakin ehlini yüceltme ve cürüm işleyenleri cezalandırma adına batıl üzere olan felsefecilerin hatalarını çürütmeye çalışacağız. -Ki Müminlere zafer bizim üzerimizde bir haktır-.

Bu risale yirmi iki bölümden oluşmaktadır:

- **Birinci Bölüm**: Filozofların, "Mebde-i Evvel, Zat'ı itibariyle Zorunlu olup iradesinde fail değildir." görüşlerinin çürütülmesi hakkında.
- **İkinci Bölüm**: Filozofların Âlemin kıdemine ilişkin sözlerinin çürütülmesi hakkında.
- **Üçüncü Bölüm**: Filozofların Âleminin ebediliğine ilişkin sözlerinin çürütülmesi hakkında.
- **Dördüncü Bölüm**: Filozofların, "*Bir*'den ancak bir çıkar." sözlerinin çürütülmesi hakkında.
- **Beşinci Bölüm**: Filozofların "Muhtelif varlıklardan mürekkep Âlemin *Bir* olan İlke'den suduru" konusundaki sözlerinin çürütülmesi hakkında.
- **Altıncı Bölüm**: Filozofların Âlemin Sanii'nin varlığına ilişkin ispatlarındaki acziyetleri hakkında.
- **Yedinci Bölüm**: Filozofların Vacib'in *Bir* olmasına yönelik delil getirmelerindeki acziyetleri hakkında.
- **Sekizinci Bölüm**: Filozofların, *Bir*'in tek bir şeyin kabili ve faili olmadığına dair sözlerinin çürütülmesi hakkında.
- **Dokuzuncu Bölüm**: Filozofların, sıfatların nefyine ilişkin sözlerinin çürütülmesi hakkında.

- **Onuncu Bölüm**: Filozofların, İlk Zat'ın cins ve fasl olarak bölünemeyeceğine dair sözlerinin çürütülmesi hakkında.
- **On Birinci Bölüm**: Filozofların, "İlk Varlık, mahiyetinin aynıdır." sözünü ispatlayamadıkları ve bunda aciz kalmaları hakkında.
- **On İkinci Bölüm**: Filozofların, "İlk Varlık cisim değildir." sözünü ispatlayamadıkları hakkında.
- **On Üçüncü Bölüm**: Filozofların, "İlk varlık kendisinden başkasını bilir." sözünün çürütülmesi hakkında.
- **On Dördüncü Bölüm**: Filozofların, "İlk varlık kendi Zat'ını bilir." sözünü ispatta aciz kalmaları hakkında.
- **On Beşinci Bölüm**: Filozofların *İlk*'in cüziyyatı cüz'iyyat yönüyle bilemediğine ilişkin sözlerinin çürütülmesi hakkında.
- **On Altıncı Bölüm**: Filozofların gökyüzünün kendi iradesiyle hareket ettiğine ilişkin sözlerinin çürütülmesi hakkında.
- **On Yedinci Bölüm**: Filozofların, gökyüzünü hareket ettiren sebeple ilgili sözlerinin çürütülmesi hakkında.
- **On Sekizinci Bölüm**: Filozofların gök cisimlerinin nefslerinin bu âlemde meydana gelen bütün cüz'iyyatı bileceklerine dair sözlerinin çürütülmesi hakkında.
- **On Dokuzuncu Bölüm**: Filozofların tabiat-üstü kanunlarının imkânsız olduğuna dair sözlerinin çürütülmesi hakkında.
- **Yirminci Bölüm**: Filozofların, insan nefsinin zatıyla kaim mücerret cevher olduğunu ispattaki acziyetleri hakkında.
- **Yirmi Birinci Bölüm**: Filozofların, insani nefslerin yok olmasının imkânsızlığına dair sözlerinin çürütülmesi hakkında.

- **Yirmi İkinci Bölüm**: Filozofların, yeniden dirilme ve bedenlerin haşr edilmesi hakkındaki sözlerinin çürütülmesi üzerine.

Allah dosdoğru yola iletendir.

III. Bölüm

3. Gazzâlî ve Hocazâde'de Üç Meselenin Ele Alnşı

3.1. Âlemin Hudûsu, Kıdemi ve Ebediliği

3.1.1. Âlemin Kıdemi

Filozoflar, âlemin kıdemi ve hudusu konusunda ihtilaf etmiştir. Büyük çoğunluğu için âlemin kadim ve ezelden beri Allah ile birlikte mevcut olduğudur. Âlem, onlara göre O'ndan zaman bakımından arkada kalmamıştır. Bu malulun illetle, ışığın güneş ile birlikte var olmasına benzer. Allah'ın âlemden önde gelmesi, zatidir ve mertebe iledir, zamanla değildir. Filozoflardan âlemin kadim mi muhdes mi olduğunu bilmediğini ifade edenler de vardır. Calinus (Ö. 200) ölüm esnasında söylediği rivayet edilen sözler bu gruba örnektir.[(1084)]

Âlemin kıdemini dile getirenlerin başında Aristo ve Meşşai felsefe ekolünden takipçileri gelmektedir. Bu tartışma, Aristo zamanında ortaya çıkmış bir tartışma değildir. Aksine Aristo'dan önce de bu konuya ilişkin tartışmalar yapılmış olduğu belirtilmektedir.[(1085)]

Gazzâlî, filozofların âlemin kıdemine dair ileri sürdüğü dört delilden bahsederek bunları uzun açıklamalar gerektiren en önemli deliller olarak görmüştür. Gazzâlî, bu delillerden tahayyül olarak değerlendirebilecek delillere yer vermeyerek insanda derin etki oluşturan delillerle yetinmiştir. Âlem, Gazzâlî'ye göre yoktan/yokluktan (adem) yaratılmıştır. Allah ise onu yaratan (halık) ve var edendir (mucid).[(1086)]

(1084) Gazzâlî, **Tehâfütü-l Felâsife**, s.35; Hocazâde'nin metni, s.43; Adudüddin Abdurrahman el-İci, **el-Mevakıf**, thk: Abdurrahman Umeyra, Dar'ul Ciil, Beyrut, b.1, 1997, c.2, s.617.

(1085) Abbas Mehmuud el-Akkâd, **eş-Şeyhu'r-Reis İbin Sina**, Dar'ul Marif, Mısır, b.3, Trhz, s.50; Ahmed bin Abdulhalim İbn teymiyye, **es-Sefdiye**, Thk. Muhamed Reşad, Dar'ul huda, Mısır, b.1, 2000, s.236.

(1086) Gazzâlî, **Tehâfütü-l Felâsife**, s.35; Daha fazla bilgi için, Bkz: Mehmet Vural, **Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem**, Ankara Okul Yayınları, Ankara, 2004, s.75.

Hocazâde şöyle demektir: *"İslam ehlinden ve başkalarından din ve şeriat sahipleri âlemin muhdes (sonradan meydana getirilen) olduğu konusunda müttefiktirler. Onlara bu noktada filozofların büyük çoğunluğu (cumhur) muhalefet etmiştir."*[(1087)] Hocazâde ayrıca filozofların mezheplerini ispat etmek için çok çeşitli söz ve görüşler ileri sürdüğünü, bunları zikretmenin ve ele almanın faydasız olduğunu söyleyerek Muallim-i Evvel olan Aristo'nun âlemin kıdemi hakkında sunduğu delillerle yetinmiştir.

Hocazâde, Gazzâlî'nin kitabında yer verdiği delillerin hemen hemen aynılarını belirtmiş, sonra söz konusu delillere cevap vermiştir. Geniş açıklamalarla konuyu açıklamaya çalışarak delilleri "dört yön" olarak adlandırmıştır. Hocazâde Gazzâlî'nin durumuna benzer bir şekilde diğer kelamcılar gibi âlemin kıdemini değil hudusunu yani yokluktan sonra var olduğunu savunmaktadır. Bu noktadaki ifadeleri, kitabının ikinci bölümünde filozofların sözlerini çürütmek amacıyla söylediklerinin başında yer alır. Hocazâde, *"Semavi şeriatların tamamı âlemin hâdis olduğunda ittifak etmişlerdir"* [(1088)] der.

Hocazâde, filozofların âlemin kıdemine dair dört deliline verdiği detaylı cevaplarda Gazzâlî'den farklıdır. Şekil bakımından aynı delil ve örnekleri kullanmadığı, Hocazâde'nin daha tafsilatlı bir açıklama yaptığı görülmektedir. Filozoflara karşı tavrı bakımından Hocazâde'nin tavrı saldırgan değildir, sözlerinde tekfire ilişkin lafizlara iltifat etmemiştir. Ancak Hocazâde'nin amacı, Gazzâlî'nin amacına yakın görülebilir. Gazzâlî, "Tehafüt" adlı kitabında "*Gayemiz, filozofların iddialarını çürütmektir*"[(1089)] derken Hocazâde bu kitabını kaleme alma gayesinden bahsettiği mukaddimesinde "*Bu*

(1087) Bkz: Hocazâde'nin metni, s.41.
(1088) Aynı eser, s.41.
(1089) Gazzâlî, **Tehâfütü-l Felâsife**, s.57.

risalede filozofların ilahiyat ve tabiata dair kaidelerinden bahsetmek ve filozofların görüşlerini uygun bir şekilde onları iptal etmek/çürütmek istiyoruz''[1090] demektedir.

Filozofların Âlemin Kıdemine Dair Delilleri

A. Birinci Delil: Kadim'den Hâdisin Sudur Etmesinin İmkansızlığı

Filozoflar, kadimden hâdisin sudurunun imkansız olduğunu söylemişledir. Çünkü örneğin kadim olandan -Allah'tan- âlemin sudur etmemiş olduğunu varsayarsak bu durumun tercih sebebinin veya sahibinin var olmamasından ileri geldiğini söyleriz. Çünkü âlemin varlığı mutlak/sırf imkanla mümkündür. Eğer âlem bundan sonra meydana gelirse (hâdis olursa) şu sorulara karşılık verilmesi gerekir: Tercih sebebi/sahibi neden yenilenmiştir? Ve âlemi kim var etmiştir? Âlem neden şimdi meydana gelmiş, daha önce meydana gelmemiştir? Kadimin onu var etmekten daha önce aciz olması sebebiyle mi yoksa bir gayenin yenilenmesinden dolayı mı âlem bu zamanda meydana gelmiştir? Veya daha önce kayıp olan bir aletin, aygıtın varlığı sebebiyle mi bu zamanda meydana gelmiştir? Veya kadimin daha önce var etmeye dair iradesini kullanmamışken sonradan kullandığı ve iradenin oluştuğu için mi bu zamanda meydana gelmiştir ? Kadim yeni bir iradeye ihtiyaç duyduğu için mi bu zamanda meydana gelmiştir? Sorular böylece zincirlemelerle nihayete ermemektedir. Böylelikle filozoflara göre kadimden onda değişme olmaksızın hâdisin sudurunda imkansız hususlar bulunmaktadır. Kadimin halinde değişmeyi düşünmek de imkansızdır. Böylece âlemin kıdemi şüphesiz bir şekilde ispatlanmış olmaktadır.[1091]

[1090] Bkz: Hocazâde'nin metni, s.29. Daha fazla bilgi için, Bkz: Mübahat Türker, **Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Ve Din Münasebeti**, Doktora Tezi, Türk Tarih Yayınları, Ankara, 1956, s.210.

[1091] Gazzâlî, **Tehâfütü-l Felâsife**, s.35-36; Hanne el-Fahuri, Halil el-Cer, **Tarih el-Felsefe el-Arabiye**, Dar'ul Ciil, Beyrut, b.3, 1993, c.2, s.226; Abbas el-Akkâd, a.g.e, s.35.

Gazzâlînin filozofların bu argümanına karşı cevabı iki yönden olmuştur[(1092)]:

1. Âlem meydana geldiği/ hudus ettiği zamanda şeyleri (zaman olarak) birbirinden ayırabilme özelliğine sahip kadim bir irade ile var olmuştur. Âlemin kıdemi reddedilir çünkü bu, feleklerin nihayetsiz/sonsuz dönmelerini ispata götürür. Halbuki bazı gezegenler, gök cisimleri diğerlerinden daha hızlıdır. Öyle ki gezegenlerin dönüşü, birbirinin dönüş hızının üçte biri, altıda biri ve dörtte biri gibi oranlara sahiptir.

2. Kadimden hâdisin ortaya çıkmasının caiz olduğunu kabul etmekten başka yol yoktur. Çünkü âlemde yeni olan, sonradan meydana gelen ve inkarı mümkün olmayan şeyler bulunmaktadır. Bu hâdis şeyler, sürekli olarak başka hâdis varlıklara dayandırılırsa Sani'ye, Yaratıcı'ya ihtiyaç duymayan sonsuz bir döngü ortaya çıkar ki bu, akıllı bir kimsenin inanacağı bir şey değildir ve imkansızdır. Bundan dolayı hâdis varlıkların, teselsülünü sonlandıracak kadim olan bir tarafa nispet edilmeleri ve dayandırılmaları gerekmektedir.

Hocazâde ise filozofların birinci deliline, onların delil ve burhanları arasında en büyük ve en yüce delilleri olduğuna işaret ederek temas eder ve dört yönden bu delile cevap verir:[(1093)]

1. Filozofların, âlemin Allah tarafından var edilmesine dair; "Eğer âlem ezelde meydana gelmişse meydana gelmesi (iradesi) ezelde olmalıdır" görüşlerini kesin bir şekilde kabul etmenin mümkün olmadığını söyler. Bu görüşe cevaben tercih ve tahsis yapabilen, Fail'in birine ihtiyaç duymaksızın ne zaman isterse kullanabileceği bir iradenin varlığı ve ispatının filozofların görüşlerini çürüttüğünü belirtir.[(1094)]

(1092) Gazzâlî, **Tehâfütü-l Felâsife**, s.35-45.
(1093) Bkz: Hocazâde'nin metni, s.41.
(1094) Bkz: Hocazâde'nin metni, s.41.

2. Ne âlemin zamana önce gelmesinden ne de zamanın âlemden önce gelmesinden bahsedebiliriz. Zamanın hudusu, ancak âlemin hudusu ile olmuştur. Çünkü zaman, en büyük felekin hareket miktarı demektir.(1095)

Zamana dair bu görüş, Hocazâde'nin özgün görüşlerinden biridir ve bu görüş vasıtasıyla filozofların sorularını, âlemin niçin bu vakitte olup başka bir vakitte meydana gelmediği gibi soruları, niçin âlemin bir cüzünün/parçasının diğerinden önce olduğu gibi sorgulamaları cevaplamıştır.

3. Günlük meydana gelen olaylardaki teselsül, birbirini takip eden olayların teselsülüdür ve imkansız değildir. Ancak âlemin hudusunda/meydana gelmesinde görülen teselsül, varlıkta bir araya gelen ve düzenlenen olayların teselsülüdür ki bu imkansızdır.(1096)

4. Allah'ın âlemi meydana getirmesinin ezelde gerçekleştiğini ancak ezeli olmasının mümteniliği sebebiyle âlemin ezelde var olmadığını söylersek tercih için bir sebep (müreccih) olmadan böyle bir tercihin olduğunu ifade etmemiz gerekir. Âlem meydana geldiği, var olduğu zamandan belirli bir miktar önce meydana gelmiş olsaydı, bununla ezeli olmazdı. Âlemin meydana geldiği vakitten önce meydana gelmesi/hudusu mümkündür.(1097)

Hocazâde filozofların ilk delilini çürütmek için dört delil getirmiştir: Bu delillerden biri irade ile ilgilidir, başka biri zamanla ilgilidir, bir diğeri günlük meydana gelen şeylerle ve dönme hareketi ve teselsülü ile ilgilidir. Hocazâde, Gazzâlî'den bu konuda daha detaylı açıklamalar yapmıştır ama bazı örnekleri ve delilleri Gazzâlî'den aldığı görülmektedir.

(1095) Bkz: Hocazâde'nin metni, s.45.
(1096) Aynı eser, s.47-48.
(1097) Aynı eser, s.52.

Gazzâlî ise kadimden hâdisin suduruna dair filozofların delilini sadece iki delille yanıtlamıştır. El-İktisad adlı eserinde Gazzâlî, "*Hâdis şeylerden ayrı ve uzak kalmayan her şey de hâdistir, bu durum bir asıldır, âlem de hâdis şeylerden ayrı ve uzak değildir, bundan dolayı âlemin hâdis olması gerekir*" (1098) demiştir.

B. İkinci Delil: Zaman

Filozoflara göre, Allah'ın âlemden önce gelmesi sadece iki şekilde olur, ya zatla ya zamanla âlemden önce gelmesi söz konusudur.

Zatla olmasına gelince; bu, illetin malulden önce gelmesi gibidir, birin ikiden önce gelmesi benzeridir, şahsın hareketinin gölgesinin hareketinden önce gelmesine benzerdir. Böylesi bir öncelikle, Allah ve âlem için şu varsayımda bulunulur: Allah ve âlemin her ikisi ya kadim ya hâdistir. Yüce Allah kadim olduğuna göre âlem de O'nla birlikte kadimdir. Böylelikle Allah; zatı, illet-malul ilişkisi ve şerefle âlemden önce gelir. Zamanla önde gelmek/tekaddüm ise âlemin meydana gelmesinden önce âlemin madum olduğu bir zamanın varlığı anlamına gelir. Bu zamanın sonun tarafi bakımından bir ucu, tarafi vardır ancak ilkin tarafi bakımından bir ucu, tarafi yoktur. Böylelikle zamandan önce nihayetsiz bir zaman olmaktadır ki bu çelişkilidir. Bundan dolayı hareket değeri/miktarı demek olan zamanın kadim olması gerekir, hareket eden şey demek olan âlemin de kıdemi gerekir.(1099)

Gazzâlî, bu delillere özetle şu şekilde cevap vermektedir: Zaman, âlemin hudusuna bağlı olarak hâdistir ve yaratılmıştır. Zamandan önce bir başka zaman aslında yoktur. Zamanı, âlemden önce düşünmek ve takdir etmek kuruntu ve hayaldir. Allah'ın âlem ve zamandan önce gelmesinin manası şudur: 'Allah vardı ve O'nla birlikte bir

---

(1098) Gazzâlî, **el-İktisad fi'l İtikad**, Tah: Abdullah Muhammed el-Halili, Dar'ul Kutub el-İlmiye, Beyrut, b.1, 2004, s.18.

(1099) Gazzâlî, **Tehâfütü-l Felâsife**, s.45-46. Daha bilgi için, Bkz: Tarif el-Huli, **ez-Zeman Beyne'l-Felsefe ve'l-İlim**, Mısır Mussesesi, 1999, s.37.

âlem yoktu'. Biz, Yüce Allah'ın önce gelmesi ile yalnız ve tek başına var olmasını kastederiz.[1100]

Hocazâde, bu meseleye dair yanıtında Gazzâlî'nin delillerini zikrederek onları yorumlamıştır. Ancak Hocazâde, kısa bir ifade ile felsefecilerin zaman konusunu özlü biçimde çürütmüştür: "*Zaman vehmi bir iştir. Onunla yenilenen şeyler ölçülür, değerlendirilir. Aslında var olan bir şey değildir*."[1101] Bu ifadeyle Hocazâde, zamanın âlemin kıdemi ve hudusu ile ilgili bir rolü bulunmadığını belirtmiştir.

Hocazâde, Gazzâlî'nin "*Allah hiçbir âlem yokken vardı*" şeklindeki sözüne işaret etmiş ve yalnızca Allah'ın zatı var olup âlemin olmadığını anlattığını belirtmiştir. Hocazâde, "*Allah vardı ve O'nunla birlikte bir âlem vardı*" sözünden ise sadece iki zatın varlığından bahsedildiğini anlamaktadır. Ona göre bu sözden üçüncü bir şey olan zamanı takdir etmek, zaruri değildir. Hocazâde şöyle demektedir: " *Bu mesele hakkında Gazzâlî'nin uzun uzadıya anlattığı şeyleri zikretmeye gerek yoktur."*[1102] Hocazâde'ye göre Gazzâlî'nin lafizlarından asıl olarak anlaşılan, anlaşılması gereken kavram zatın varlığı veya yokluğudur.

Hocazâde, zaman meselesini şu şekilde nihayete erdirmiştir: *"Bizce bilinmektedir ki Yüce Allah kadimdir, kadirdir, hiçbir fiil onun için mümteni/imkansız değildir. Bu durum, âlemin var olmasından önce zamanın var olmasını gerektirmez. Çünkü âlemin kıdeminin manası şudur ki biz Allah'ın zatı itibariyle zaman ve mekana bağlı olmaktan münezzeh olduğundan dolayı içlerinde değil fakat kendileriyle beraber olduğu sonsuz zamanlar takdir etsek Allah'ın zatına bir şeyi takdir etmek gerekmez, o şeyin varlığının zorunlu kılınması ve gerçekleştirilmesi gerekmez."*[1103]

[1100] Gazzâlî, **Tehâfütü-l Felâsife**, s.46.
[1101] Bkz: Hocazâde'nin metni, s.52.
[1102] Aynı eser, s.60.
[1103] Aynı eser, s.64.

C. Üçüncü Delil: İmkan

Filozoflar, bu delille âlemin varlığından önce mümkin olduğunu yani mümteni-imkansız olmadığını göstermeye çalışırlar. Onlara göre imkanın öncesi, evveli yoktur ki âlem bundan önce varlığının imkansızlığı ile vasfedilebilsin. Öyleyse âlemin imkanı ezelidir. Bu imkanla mevcut olan da ezeli biçimde mevcuttur. Çünkü varlığının mümkün olmasının anlamı varlığının muhal olmaması demektir. İmkanın bir öncesi, evveli olduğunu doğru kabul edersek bu, var olduğu zamandan önce imkansız olduğu ve Allah'ın buna daha önce kadir olmadığı, gücünün yetmediği anlamına gelir ki bu iddianın çürüklüğü aşikardır.(1104)

Gazzâlî, filozofların bu deliline âlemin ezeli olarak mümkinu'l-hudus (sonradan ortaya çıkması mümkün) olduğunu ve bütün zamanlarda Allah'ın âlemi vücuda getirmesinin tasavvur edildiği/edilebileceği savı ile itiraz eder. Gazzâlî, aynı şekilde ucu/tarafi son bulmayan bir var oluşun mümkün olmadığını belirtir. Gazzâlî buna örnek olarak âlemi olduğundan daha büyük düşünmeyi veya âlemin üzerinde başka bir mahlukun olduğunu değerlendirmeyi imkansız bulur.(1105)

Hocazâde imkanla ilgili olarak şöyle bir cevap vermiştir: *"Mebde (başlangıç, ilk unsur) bizce Fail-i Muhtar yani dilediğini yapandır. Onun fiilinin ve yaratışının gayesi, sınırı ve illeti yoktur. Dolayısıyla dilediği şeyi dilediği zamanda ve şekilde yapması caizdir."*(1106)

Hocazâde, "*Âlem kadîm değilse hâdis demektir çünkü hâdisin ezeli olmasının imkanı yoktur. Bundan dolayı âlemin imkanı da ezeli olmaz. Filozofların âlemin ezeli*

(1104) Gazzâlî, **Tehâfütü-l Felâsife**, s.51.
(1105) Aynı eser, s.53.
(1106) Bkz: Hocazâde'nin metni, s.65.

olduğu görüşü açık bir şekilde yanlıştır. Çünkü hudusu/hâdis olduğu takdir edilirse ezeli olmasının imkanından bahsedilemez" türü açıklamalar yapıldığını söyler.[(1107)]

Hocazâde'nin kitabında ifade ettiği yeni açıklama, imkanın ezeliliğinin, ezeliliğin imkanından farklı olduğudur. Çünkü ona göre ezeliliğin anlamı ilk olarak imkana zarf olması ve ikinci olarak anlamı varoluşa/vücuda zarf olmasıdır.

(1107) Bkz: Hocazâde'nin metni, s.69.

D. Dördüncü Delil: Maddenin İmkanı

Bu, âlemin kıdemine dair filozofların dayandığı dördüncü delildir. Bu delili özet biçimde ifade edersek; hâdisin maddeye muhtaç olmaması söz konusu değildir, her hâdiste kendisinden önce madde gelir. Dolayısıyla madde hâdis olmaz, hâdis olan suretler, keyfiyetler ve arazlardır. Hâdisin var olmaya direnen, var olması engellenen yani mümteni olması imkan dışıdır çünkü mümteni bir şey asla vücuda gelmez, mevcut olmaz. Hâdisin vacib olması da muhaldir çünkü vacib asla yok olmaz dolayısıyla hâdis meydana gelmeden/var olmadan önce mümkündür. İmkan ise bir şeye eklenen ve eklenilmesi için bir mekan gerektiren bir durumdur. Sıcaklığa ve soğukluğa, beyaza ve siyaha, hareket ve sukuna kabiliyeti olan maddeler örnek verilebilir.[(1108)]

Gazzâlî, filozofların argümanlarına karşı çıkarak şunları ifade eder: İmkan aklın muhakemesine dayanır, akli bir mesele ve akli bir hükümdür. Dolayısıyla mümkün, aklın varlığını takdir etmesi halinde var olmaktan imtina göstermeyen şeydir. Siyahlık buna örnek verilebilir ki akıl, onu varlığından önce takdir edebilir. Siyahlık, bir anda kendisine eklendiği cisimde ortaya çıkarsa şu halde cismin siyahlığın ona gelmesinden önce siyah olması mümkün bir varlık olduğu söylenir. İmkan burada, cismin imkanıdır, siyahlığın imkanı değildir. Ademilerin nefisleri hakkındaki söz de bu şekildedir. Nefisler filozoflara göre hâdistir.[(1109)] Nefisler hudus etmeden önce imkanları için zat ve madde olmadan mümkündürler.[(1110)]

Hocazâdeye gelince o bu meseleyi tafsilatlı olarak açıklamış ve imkan maddesi hakkındaki sözlerinin sonunda şunları ifade etmiştir: Her hâdisten önce bir maddenin geleceğinden emin olamayız, kesin olarak bunu kabul edemeyiz. Filozofların bu konuya

---

(1108) Gazzâlî, **Tehâfütü-l Felâsife**, s.54.

(1109) Muhammed bin Abdulkerim eş-Şehristani, **el-Milel ve'n-Nihel**, Thk. Muhammed Seyid Geylani, Dar'ul Marife, Beyrut, 1984, c.3, s.66. Daha fazla bilgi için, Bkz: İbn Sinâ, **Kitâbu'ş-Şifâ**, Çev. Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Ömer Türken, Litera yayıncılık, İstanbul, 2013, c.1, s.169.

(1110) Gazzâlî, **Tehâfütü-l Felâsife**, s.54.

ilişkin delilleri fasittir, geçersizdir. Ayrıca heyulanın (şekilsiz madde) varlığını kesin bir şekilde kabul etmemiz söz konusu değildir. Heyulanın varlığını kabul ettiğimiz takdirde cismin kadim olduğu ispat edilene kadar heyulanın şekilsiz olup olmadığını kesin biçimde bilemeyiz.[1111]

Hocazâde'nin açıklamaları Gazzâlî'den çok farklı olmamakla birlikte daha detaylıdır.

[1111] Bkz: Hocazâde'nin metni, s.81.

3.1.2. Âlemin Ebediliği

Ezelilik ve ebedilik birbirine bağlı iki mesele olarak görülür. Birinci meseleyi araştırdığımızda sanki ikinci meseleyi de benzer biçimde araştırıyoruz gibi hissederiz. Ezelilik veya kıdem geçmişte sonsuz bir var oluşu ifade ederken gelecekte sonsuz bir var oluşu anlatır. Ebedilik konusunu ele alan herkes bunu ezeliliğin bir parçası olarak değerlendirmiştir. Çünkü her iki meselede aynı delil ve örnekler kullanılmaktadır. Bu noktadan hareketle Gazzâlî mealen şunları ifade etmiştir: Böylece bilinmesi gerekir ki âlemin ebediyeti meselesi ezeliliğin bir parçasıdır. Filozoflara göre âlem, varlığının başlangıcı bulunmaması ile ezeli olduğu gibi, varlığının sonu olmaması ile ebedidir, âlemin fena bulması ve fesada uğraması tasavvur edilemez.[1112]

Filozofların Âlemin Ebediyetine Dair Delilleri[1113]

1. Âlem maluldur ve onun illeti ezelilik-ebediliktir. İllet değişmediği sürece malul de değişmez. Dolayısıyla âlemin hudusu ve ezelilikte bir kesinti ortaya çıkmaz.

2. Âlem yok olursa yok oluşu var oluşundan sonra meydana gelir, böylece âleme ait bir boyut olur. Zaman ise sabit kalır ve zaman hareketle birlikte olan, ondan ayrılmayan bir şeydir.

3. Varlık imkanı son bulmaz, kesintiye uğramaz. Benzer şekilde mümkün varlığın imkana göre böyle olması caizdir.

4. Âlem yok olursa varlık imkanı kalmaya devam eder. Çünkü mümkün varlık müstehile/imkansıza dönüşmez. Yok olan, eksikliği ile yok olmasına sebep olan maddeye ihtiyaç duyar. Asıllar ise yok olmaz, yok olan ise suretler ve arazlardır.

(1112) Gazzâlî, **Tehâfütü-l Felâsife**, s.57; Geniş bilgi için, Bkz: Deniz, a.g.e, s.89.

(1113) Gazzâlî, **Tehâfütü-l Felâsife**, s.57-58; Hocazâde'nin metni, s.87; Riza Seâdet, **Müşkiletü's-Sirâ Beyne el-Felsefe ve'd-Din**, Dar'ul Fikir, Beyrut, b.1, 1990, s.61.

Gazzâlî filozofların âlemin ebediliğe ilişkin delillerine ilaveten iki başka delilden bahsetmiştir:(1114)

1. Calinus'un delili: Güneş, yok olmayı kabul etseydi kısa bir sürede onda sönme ve büzülme olması gerekirdi. Ancak gözlemler, binlerce yıldır bunun olmadığını göstermektedir. Söz konusu durum, güneşin ebedi olduğuna ve fesat bulmadığına delalet eder.

2. Âlem yok olursa bu bir sebepten olur: Bu sebep, kadim olanın -Allah'ın- iradesi değil, eğer öyle olsaydı kadimin değişmesi gerekirdi. Bu, kadimin fiili de değildir. Çünkü âlemin ademi bir şey değildir ki fiil olabilsin. Çünkü fiilin derecelerinin en düşüğü var olmasıdır.

Gazzâlî, Calinus'un deliline karşı çıkarak güneşin sönme ve büzülme dışında bir yolla fesada uğramasının caiz olduğunu söylemiş ve güneşte ansızın bir şeyin meydana gelip aynı sönme ve büzülmenin olsa dahi güneşin yeryüzünden 170 kat daha büyük olmasından dolayı duyular ile anlaşılmamasının mümkün olduğunu ifade etmiştir. Gazzâlî güneşte bir dağ miktarı eksilme olsa duyularla insana belli olmayacağını söyler.(1115)

Gazzâlî ikinci delile şu şekilde cevap verir: Var etmek (icad) ve yokluk (adem) Kadir'in iradesiyledir. Allah dilerse var eder, ortaya çıkarır. Allah dilerse yok eder. Allah'tan bir fiilin sudur etmesi gerekirse bu halde sudur eden yokluğun yenilenmesidir. Adem/yokluk Gazzâlî'de kudrete eklenen, izafe edilen bir şeydir. Gazzâlî, hâdisin kadim bir irade ile olması halinde hâdisin veya yokluk halinin birbirinden farklı görülemeyeceğini düşünür.(1116)

(1114) Gazzâlî, **Tehâfütü-l Felâsife**, s..58; ve Bkz: Hocazâde'nin metni, s.83.
(1115) Gazzâlî, **Tehâfütü-l Felâsife**, s.58-59.
(1116) Aynı eser, s.61.

Hocazâde âlemin ebediyetine dair filozofların delillerini Gazzâlî'den farklı bir üslupla yanıtlamamıştır. Gazzâlî'nin cevaplarını dayandırdığı bütün delilleri zikretmiş ve yeni bir açıklama getirmemiştir. Kitabının üçüncü bölümünün başında şöyle demiştir: "*Ezeliliğe dair filozoflarca söylenen dört delil, değişme ve tasarruf yapılmaksızın ebedilik için de geçerlidir. Bu delillere verilen cevaplar da böyledir.*"(1117)

(1117) Bkz: Hocazâde'nin metni, s.82.

3.1.3. Âlemin Kıdemi ve Hudusu Hakkındaki Araştırmaların Değerlendirilmesi

Âlemin kıdemi ve hudusu hakkındaki görüş ve sözlerin üç kısma ayrıldığını söyleyebiliriz:

1. Âlem hâdistir.
2. Âlem kadimdir.
3. Âlemin kadim veya hâdis olduğu konusunda söz söylemenin anlamı yoktur.

Bu konudaki tartışma ve ihtilafin temelini; âlemin Allah'tan sudurunun zatla mı ihtiyarla mı olduğu, Allah'ın âlemden önde gelmesinin zaman ve mertebenin varlığı ile mi yoksa zamanla değil zat ve mertebe ile mi olduğu gibi sorular oluşturmaktadır.

Hocazâde kitabının mukaddimesinde şöyle demektedir: "*İnsanların elde etmek için birbiriyle yarıştığı en önemli şey; mebde, mead ve bunlar arasındaki hususların bilgisidir*."[1118] Bu mesele, filozofların uygun bir çözüme ulaşmaya çalıştıkları ve üç gruba ayrıldıkları gözükmektedir. Gazzâlî ve Hocazâde bu üç görüşten âlemin Allah'tan sonra meydana gelmiş ve yaratılmış olduğunu bildiren birinci görüşü tercih etmişlerdir. Âlemin kıdemi ve ezeliliğini savunan ikinci görüşü Aristo dile getirmiştir.

İbn Sinâ ise âlemin kıdemi ve hudusu hakkındaki iki görüşü uzlaştırmaya çalışarak âlemin Allah'tan ezelden beri sudur ettiğini ve Allah'ın âleme zamanla değil zat ve rütbe ile mütekaddim olduğunu belirtmiştir.[1119]

İki taraf arasındaki fark, âlemin hudusunu savunanların âlemin Allah'tan ihtiyarla/tercih ve seçimle sudur ettiği görüşünü benimserlerken âlemin kıdemini

---

[1118] Bkz: Hocazâde'nin metni, s.23.

[1119] İbn Sinâ, **Kitabû'l Hudud**, Çev. Aygün Akyol, İclal Arselan, Elis Yayınları, Ankara, 2013, s.67; Hanne el-Fahuri, a.g.e, s.172 ve s.227.

savunanlar, âlemin Allah'tan sudur etmesinin ihtiyar sıfatı olmaksızın zatla gerçekleştiğini söylemektedir.[1120]

Bu mesele hala nihai olarak, herkesin ittifak ettiği bir şekilde çözülmemiştir, araştırmacılar arasında iddiaları ve argümanları bakımından çalışmalar yapılmasını gerektiren bir mesele olarak görülmektedir. İbn Rüşd, "Tehafütüt-Tehafüt" adlı kitabında bu meselenin burhan mertebesine erişmediğine işaret etmiştir.[1121]

[1120] Daha fazla bilgi için, Bkz: Türker, a.g.t, s.265.

[1121] İbn Rüşd, **Tehâfütü-t Tehâfüt**, s.49; Ahmed İbrahim el-Vasiti, **en-Nesiha fi sıfat'r Rebbi Celle ve Ala**, Thk, Zuher eş-Şaviş, el-Mekteb el-İslami, Beyrut, 1974, s.22.

3.2. Allah'ın Bilgisi

A. Allah'ın Değişen Cüzileri Bilmesi

Bu mesele, Gazzâlî'nin fiolozofları tekfir ettiği üç meselenin ikincisidir. Filozoflar, Allah'ın ilmi meselesinde üç farklı görüşe ayrılmaktadır. Filozoflardan bazıları Allah'ın sadece kendisini bileceği görüşüne varmıştır. Bu fikri Aristo temsil etmektedir. Bazı filozoflar ise Allah'ın kendisini ve dışındakileri bileceğini ancak külli bir şekilde bileceğini söylemişlerdir. Bu görüşte olanlara göre, Allah'ın ilmi zamana bağlı değerlendirilemez, geçmiş, şimdiki ve gelecekte farklılaşmaz. Bu kanaati ise İbn Sinâ temsil etmektedir. Filozoflardan son grup ise Allah'ın her şeyi, külliler ve cüzileri mutlak bir ilimle bildiğini söylemektedir. Bu fikri ise, Gazzâlî temsil etmektedir.[(1122)]

İbn Sinâ bu meseleyi detaylı olarak Şifa kitabının altıncı bölümde "*Allah küllileri nasıl bilir? Cüzileri nasıl bilir? Cüzileri İdrak Eder Denmesi Hangi Bakımdan Mümkün Değildir?*" başlığıyla ele almıştır. İbn Sinâ şöyle şöylemiştir: "*Vacibu'l-Vücud hakkında çok sayıda fiil ispat etmek O'nun için eksiklik anlamına gelir. Aynı şekilde O'nun için çok sayıda aklediş (taakkul) kabul etmek de böyledir. Aksine Zorunlu Varlık her şeyi külli bir tarzda akleder. Bununla birlikte hiçbir cüzi O'na gizli kalmaz. "Göklerde ve yerde zerre ağırlığında hiçbir şey O'na gizli değildir*."'[(1123)]

İbn Sinâ bu sözle Allah'ı tenzih etmek ve O'nun ilminin geçmiş, şimdiki ve gelecekte değişme olmadığını göstermek istemiştir. Çünkü İbn Sinâ'ya göre Allah Teâla, insanı mutlak olarak ve özellikleri ile bilmektedir. Ancak bir şahsın diğer şahıstan ayrıcalıklı olduğu özellikleri ise, hiss (duyu) alanına girmektedir, dolayısıyla bu konu aklın işi değildir.

(1122) Gazzâlî, **Tehâfütü-l Felâsife**, s.109; İbn Sinâ, **el-İşârât ve't Tenbihât**, Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera yayıncılık, İstanbul, 2005, s.168.

(1123) İbn Sinâ, **Kitâbu'ş-Şifâ**, c.2, s.105. Daha bilgi için, Bkz: Hanne el-Fahuri, Halil el-Cer, a.g.e, s.228; Riza Seâdet, a.g.e, s.101; Hayrani Altıntaş, **İbn Sinâ Metafiziği**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, b.2, Ankara, 1992.

İbn Sinâ delilini güçlendirmek için güneş tutulması meselesini örnek vererek onu detaylarıyla ve geçirdiği üç halle izah etmektedir. Buna göre, göklerin hareketlerini ve zamana dahil olarak onlara isabet eden değişimi anlatmaktadır. İbn Sinâ'ya göre malumun (bilinenin) halinin değişmesi, bilen zatın değişimini (teğayyür) gerekli kılar. Allah'ın zatı ise değişimden münezzehtir. İbn Sinâ, Yüce Allah'ın gayb ve şehadet alemlerini bildiğini ve el-Aziz (Üstün Güç Sahibi) ve el-Hakim (Hikmetli) olduğunu ifade ederek bu konuya dair sözlerine son vermektedir.[(1124)]

Bahsedilenlerden şu sonucu çıkarmaktayız: Filozofların Allah'ın cüzileri bilmesini reddetmelerinin en önemli sebebi, eşyanın (varlıkların) cüzilerini bilmek için yaşanan/meydana gelen bilgiye dair değişimdir. Onlara göre, Allah cüzileri bilseydi, bu O'nun ilminin değiştiği anlamına gelirdi. Çünkü ilim (bilgi, bilim) maluma (bilinene) tabidir. Malumun değişmesi halinde ilim de değişir. Böylelikle Allah hadis şeylere mahal (yer, merkez) olur. İbn Sinâ'nın Allah'ın cüzileri bilmesini reddetmesi, tenzih ve Allah'ın yüceliğini belirtmek amaçlıdır; cehalet anlamında değildir.[(1125)]

Gazzâlî, "Tehafütü'l Felasife" adlı kitabında Allah'ın cüzileri bilmemesine dair filozofların delil ve hüccetlerini özetle şöyle zikretmiştir: Allah kamildir, O'ndan ancak kemal sudur eder. Alem ve yaratılmışlarda ise, eksiklik, bela ve kötülük bulunmaktadır. Kamil, kendisini nakıs (eksik) olanla ilgili kılmaz.

Gazzâlî öte yandan filozofların Allah'ın cüzileri bilmesini reddetmelerine ilişkin iki delile daha yer vermiştir, bu delillerin biri zamanla ilgilidir, diğeri de madde ve mekanla ilgilidir. Zamanla bağlantılı olan delil hakkında filozoflar güneşin tutulmasından ve tutulmanın üç halinden bahsetmiştir. Birinci hal, tutulmanın madum olduğu ve ileride gerçekleşeceği haldir. İkinci hal, tutulmanın meydana geldiği haldir.

[(1124)] İbn Sinâ, **Kitâbu'ş-Şifâ**, c.2, s.106-107.

[(1125)] Daha fazla bilgi için, Bkz: Murat Demirkol, **Tûsî'nin İbn Sinâ Savunması**, Fecr Yayınları, Ankara, 2010, s.146.

Üçüncü hal ise tutulmadan sonraki haldir. Bu son halde ise, tutulma gerçekleşmiş ve bitmiştir; yani devam etmemektedir. Bu üç hal, birbirinden farklıdır. Bu manada tutulmanın bir mahal üzere arda arda gelmesi bilen zatın değişimini gerekli kılar. Dolayısıyla bu üç hal, değişime yol açar. O halde, halinde değişme olmayan Zat bu üç hali bilemez. Çünkü ilim maluma tabidir. Eğer malum değişirse ilim de değişir. Bilgi değişirse kaçınılmaz olarak bilen de değişir. Allah için değişimden bahsetmek ise imkansızdır.[1126]

Madde ve mekanla ilgili olarak filozoflar, bireyler halinde insanları ve diğer canlıları örnek vermektedir. Bu manada filozoflar, Allah'ın Zeyd, Amr ve Halid'in arazlarını bilmediğini, ancak insanı mutlak bir ilimle bildiğini söylemektedir. Zeyd'in Amr'dan ayrıcalıklı ve üstün olduğu alanlar hisse (duyuya) dairdir, akılla ilgili değildir. Zeyd'in ayrıcalıklı ve seçkin olması belirli bir yöne işaretle olur. Bu işaret hissedilenin hissedene nispetiyle ayrıca hissedilenin hissedene uzaklığı, yakınlığı veya belirli bir yönde olması sebebiyle gerçekleşmektedir. Bu durum Allah için imkansızdır.[1127]

Gazzâlî, filozofların görüşlerine ve delillerine yanıt vererek onların delillerinin şüpheler olduğunu belirtmiş ve iki yönden onlara karşı çıkmıştır:

1. Filozofların gayesi Allah'tan değişimi nefyetmek/reddetmek ise, bu gaye, üzerinde ittifakın sağlandığı bir husustur. Allah'ın güneş tutulmasını üç haliyle; meydana gelmeden, gerçekleşirken ve sona erdikten sonraki halleriyle ezelden ebede tek ve bir olup değişmeyen ilimle bilmesini engelleyen (mani) nedir? Çünkü bu farklılaşmalar, ilmin zatında değişmeleri gerekli kılmayan izafetlere/nispetlere dayalıdır. Dolayısıyla alimin (bilenin) zatında değişimi gerekli kılmaz. Çünkü onlar salt (mahz) izafetlerdir (ek, dayandırma ve nispetler). Mesela bir şahıs sağında, solunda veya önünde olabilir, bu yönlere geçebilir. Bu takdirde ilişkilerin değişse de gerçekte değişen

---

[1126] Gazzâlî, **Tehâfütü-l Felâsife**, s.110; Mehmet Vural, **Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem**, s.77.
[1127] Gazzâlî, **Tehâfütü-l Felâsife**, s.111.

sen değilsindir, yer değiştiren o şahıstır. Allah'ın ilmine dair hal de bu şekilde anlaşılmalıdır. O halde, Allah eşyayı ezelden ebede ve şimdiki zamanda tek bir ilimle bilir, O'nun bilgisi değişmez.

2. Filozoflar, kadimden hadisin sudurunun caiz olduğunu söylemekteyseler de hadis ilimlerin bu şekilde olmasına engel nedir? Bir şeyin hudusu o şey hakkında bilginin/ilmin sebebi olmalıdır. Filozofların Allah'ın kemalinin tüm varlıkların kaynak ve mercii olmasını gerektirdiğini kabul etmelerinden hareketle onlara Allah'ın kemalinin her varlığı bilmeyi gerektirdiğini söyleriz.[(1128)]

Gazzâlî'nin bu meseleye ilişkin sözlerini şu şekilde özetleyebiliriz: Allah Teâlâ, bütün varlıkları tüm halleriyle bilir.O'nun ilmi, ezelde ve ebediyette ve şimdiki zamanda birdir, değişmez. O'nun ilmine eksiklik ilişmez. Gazzâlî'ye göre, cüzi hallerdeki ihtilaflar/farklılaşmalar, ilmin ve alimin zatında bir değişmeyi gerekli kılmaz. Bir şahsın diğer bir şahsa oranla durumunun değişmesi birincinin sürdürdüğü hali değiştirmesini gerekli kılmaz. Dolayısıyla Allah kendi zatını ve dışındakileri bilir.[(1129)]

Bu konuda Fahreddin Râzi başka bir görüş ortaya koymaktadır. Râzi, Allah'ın bir şey hakkındaki bilgisini onun gerçekleşmesine/meydana gelmesine bağlı kılmaktadır ve ilim için meydana gelmeyi şart koşmaktadır. Razi, *Meâlim'u Usuli'd-Din* adlı eserinde şöyle demektedir: "*Şüphesiz Allah'ın zatı, her şey hakkında bilgiyi/ilmi gerekli kılar. Ancak o şeyin meydana gelmesi şarttır. Hallerden her biri gerçekleştiğinde Allah'ın zatı bunlar hakkında ilmi/bilgiyi gerekli kılmaktadır*."[(1130)] Gazzâlî'nin bu konudaki metodu ve üslubu ise, filozofların görüş ve delillerini öncelikle örneklerle

---

(1128) Gazzâlî, **Tehâfütü-l Felâsife**, s.112-115. ve Bkz: **el-İktisad fi'l İtikad**, s.60.

(1129) Daha fazla bilgi için, Bkz: Rabiye Çetin, **Gazzâlî'de İlahi İlim İlahi İrade İlişkisi,** A.Ü.S.B.E. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2010, s.263; Necip Taylan, **Anahatlarıyla İslam Felsefesi**, Ensar Yayınları, İstanbul, 2010, s.274.

(1130) Fahreddin el-Râzi, **Meâlimu Usul'id-Din**, Thk. Taha Abdulrâuf Seâd, Dar'ul kitab el-Arabi, Beyrut, Trhz, s.57.

detaylı olarak açıklamak ve ardından bunlara cevap vererek söz konusu delilleri çürütmeye çalışmaktır.

Hocazâde'ye gelince, o, bu mesele hakkında kitabının on beşinci faslında/bölümünde konuşmuş ve filozofların görüş, düşünce ve delillerine yer vererek konuya başlamıştır. Sonrasında filozofların görüş ve delillerini zayıflatmaya çalışarak her delil hakkında kendi görüşüne yer vermiştir. Bu hususta Hocazâde'nin üslubu Gazzâlî'nin üslubuna benzemektedir.

Hocazâde, eserinde Gazzâlî'nin filozoflar hakkındaki görüşünü ve onların kaidelerini zikretmiştir: Gazzâlî'nin filozoflardan aktarımına göre Zeyd, Allah'a itaat veya isyan etse Allah Zeyd'in değişen/yenilenen hallerinden haberdar ve bilgili olmayacaktır. Çünkü Allah Zeyd'i şahsıyla, kendisi olarak bilmez. Zira Zeyd, şahıstır ve fiilleri hâdistir. Bu manada şahsın bilinmemesi halinde onun durumları ve halleri de bilinmez. Bu durumda filozoflara göre, Allah, Zeyd'in küfrünü veya Müslüman olmasını bilmez. Sadece insanın küfrünü veya Müslüman olmasını şahıslara özgü olarak değil, mutlak ve külli olarak bilir. Çünkü haller ve fiiller zamanın bölünmesi ve şahısların ihtilafiyla birbirinden ayrılır. Allah ise, ilminin/bilgisinin zaman ve onun değişken hallerine dahil olmasından münezzehtir.

Hocazâde, Gazzâlî'nin naklettiği görüşü zayıflıkla vasfeder, filozofların söylediklerinden Zeyd'in küfrünün veya Müslüman olmasının bilinmeyeceği sonucunu çıkarmanın zorunlu olmadığını belirtir.[1131] O, şöyle demektedir: Kuşkusuz Allah şahısları bilir ve her şahsı hal ve fiileri ile diğerlerinden ayırır. Zamanlar, yani geçmiş, şimdi ve gelecek Allah'ın ilmine dahil olmaz. Çünkü filozoflara göre Yüce Allah, zatı ve sıfatlarına zamanın dahil olmasından münezzeh ve yücedir.[1132]

(1131) Bkz: Hocazâde'nin metni, s.87; Deniz, a.g.e, s.169.
(1132) Bkz: Hocazâde'nin metni, s.87.

Bütün bu bahsedilenlerden sonra, Hocazâde, filozofların Allah'ın cüzileri/tikelleri bilmemesine dair diğer iki delilini zikretmiş ve onlara şöyle cevap vermiştir.

Birinci delil: Filozoflar dediler ki: Teşekkül eden cüziler gerek daimi olsun gerek değişken olsun sadece cüzlere bölünen cismani aletlerle idrak edilir, anlaşılır. Allah Teala ise küllilik ile mücerrettir.

İkinci delil: Filozoflar şöyle demiştir: Zamansal varlıkların bilgisi zamansal olmaları bakımından Allah'ın bilgisinde değişimi gerektirir ve bu Allah için muhaldir. Çünkü belirli bir şey hakkında o olmadan/meydana gelmeden oldu diye düşünen kişinin düşüncesi, o şey henüz gerçekleşmediyse cahillik anlamına gelir. Çünkü bilgi/ilim o durumda yok olduğu için yokluğunu düşünmesini, varlığını düşünmemesini gerektirir.[1133]

Hocazâde birinci delile şu şekilde cevap vermiştir: Cismani cüzilerin idrakinin/anlaşılmasının sadece cismani aletlerle olduğunu zorunlu olarak kabul etmiyoruz. Bilgi salt eklemedir (izafet/nispet) veya izafet sahibi hakiki bir sıfattır. Böylelikle cismani bir alete ihtiyaç duymaz. Cismani cüzilerin cismani/maddi bir alete ihtiyaç duyduğunu kabul edersek bu sadece insan için geçerlidir, Allah Teala hakkında geçerli değildir.[1134]

Hocazâde'nin sözleri İbn Rüşd'ün *Tehafütü't Tehafüt* adlı eserinde ortaya koyduğu görüşlere benzemektedir. İbn Rüşd, ilgili eserinde, özet olarak şöyle demektedir: Gazzâlî'nin filozoflarla olan ihtilafının aslı, Allah'ın ilminin insanın ilmine benzetilmesidir. Bu bir bilginin diğer bir bilgiye kıyas edilmesi neticesinde gerçekleşmektedir. Bu ise, benzetmeden kaynaklanan bir hatadır. Çünkü Yaratıcı ile

---

(1133) Bkz: Hocazâde'nin metni,, s.187-188.
(1134) Aynı eser, s.188.

yaratılanların ilmi birbirinden farklıdır. Külli ilim ve cüzi ilim arasındaki çelişki, sadece insan için geçerlidir, Allah için geçerli değildir.[1135]

İkinci delil hakkında ise, Hocazâde şu cevabı vermektedir: İlim salt bir izafet/ekleme ise filozofların kanaatine göre Allah hakkında ilişkilerin değişmesi imkansız değildir. İlim, izafeti/eklemesi olan gerçek bir sıfat ise, malumun değişmesi ile izafetin değişmesi sonucunda bu sıfatın değişecek olmasının gerektiğinden emin olamayız, bunu zorunlu olarak kabul edemeyiz. Hocazâde, filozofların delilini zikrederek şöyle demektedir: Filozofların bu delili, ilim malumun eşit bir sureti demek olursa doğrudur. Bu takdirde ilim, başka bir malum ile ilgilenmez. Çünkü her suret sadece kendisine suret olan şeyi bilir. Ancak ilmin malumun eşit bir sureti olması imkansızdır. Çünkü tek bir sıfatın, malumun çeşitli ve çok sayıda olmasına bağlı olarak birçok eklemeleri/nispetleri ve çok sayıda bağlantıları vardır. Sıfat, malumun değişmesi ile değişmez. Malumun değişmesi sıfat değişmeksizin sadece izafetlerin/eklemelerin değişmesini gerekli kılar, kudrette de durum böyledir.[1136]

Hocazâde bu mesele hakkındaki görüşünü, Mebde-i Evvel'in ve ayırt edici akılların (mufarık akıllar) değişmeyeceğini, hiçbir şekilde zamanla bağlantılı olmayacağını ve zamanın onlara göre geçmiş, şimdi ve gelecek gibi bölümlere ayrılmadığını söyleyerek sonlandırmaktadır. Zaman, Allah'ın zatı ve hakiki sıfatlarına girmez. Külli ve cüzi varlıklar, ezelden ebede meydana geldikleri veya gelecekleri zamanlar belirli biçimde O'nun ilmine dahil olmadan O'na malumdur. Allah'ın eşyayı bu şekilde; geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde idrak etmemesi, O'nun için/O'ndan bir cahillik anlamına gelmez. Cehalet, bir şey mazide, şimdi ve gelecek zamanda meydana geldiği halde Allah onu meydana geldiği şekilde bilmezse olur.[1137]

(1135) İbn Rüşd, **Tehâfütü't Tehâfüt**, s.228.
(1136) Bkz: Hocazâde'nin metni, s.188.
(1137) Aynı eser, s.199.

B. Allah'ın Bilgisi Meselesinin Değerlendirilmesi

Yukarıda belirttiğimiz gibi bu konuya ilişkin görüşleri üçe ayırabiliriz:

1. Allah sadece kendisini/zatını bilir.
2. Allah zatını ve zatı dışındakileri külli bir biçimde bilir.
3. Allah, külli ve cüzi her şeyi mutlak olarak bilir.

Bu konudaki anlaşmazlığın aslı, Allah'ın teşekkül eden ve değişen cüzileri zatına değişim ve cehalet ulaşmadan bilmesinin nasıl mümkün olduğu? sorusudur.

Bu problem, filozofların çözmeye çabalayarak ona uygun bir çıkış noktası bulmaya çalıştıkları bir problemdir. Bu konuda filozoflar üç görüşe ayrılmıştır. Bizi bu bağlamda ilgilendiren ikinci ve üçüncü görüşlerdir ki, Müslüman alimler ve filozoflar tarafından tercih edilen görüşlerdir. İbn Sinâ ikinci görüşü yani Allah'ın her şeyi cüzi değil, külli olarak bildiği, ilminin zaman altında yer almadığı ve cüzilerin bilgisinin bilenin zatında değişimi gerekli kıldığı görüşünü tercih etmiştir. Hocazâde ve Gazzâlî ise, aralarındaki delil ve üslup farklarına ve ispat metodunun değişikliğine rağmen üçüncü görüşü, yani Allah'ın cüzi ve külli tüm varlıkalrı mutlak bir ilimle bildiği görüşünü tercih etmiştir.

İbn Rüşd, cüziler ve külliler meselesine *Faslu'l Makal* adlı eserinde değinmiş ve mealen şunları ifade etmiştir: Kuşkusuz Allah'ın ilmi, cüzi veya külli olarak nitelenmekten münezzehtir. Dolayısıyla bu meselede ihtilafin herhangi bir manası yoktur.[1138]

(1138) İbn Rüşd, **Faslu'l Makal**, s.40. Daha bilgi için, Bkz: Mübahat Türker, a.g.t, s.207-209; Deniz, a.g.e, s.156-160.

3.3. Meâd

3.3.1. Cesetlerin Haşri ve Bedenlerin Dönüşü

Burada, Gazzâlî'nin fiolozofları tekfir ettiği üç meselenin üçüncüsü olan Meâd konusunu ele alacağız.

Meâd (dönüş, kıyamet günü insanların yeniden dirilişi) ve ahiret gününe iman meselesi, Yahudiler, Hristiyanlar ve Müslümanlar arasında ortak bir meseledir. Bu üç dinde; kıyamet günü ve yeniden diriliş, dini inancın ana konularından ve vazgeçilmez esaslarındandır.(1139) Ancak söz konusu dinlere ait fikri, mezhebi ve felsefi akımlar arasında bu dirilişin varlığı veya gerçekliğine yönelik bir tartışma yaşanmazken, dirilişin biçimi ve tabiatına ilişkin hususlarda derin anlaşmazlık ve ihtilaflar yaşanmıştır.

Hocazâde'ye gelince, o, kitabının yirmi ikinci faslında Meâd hakkındaki farklı yaklaşımları ortaya koymuş ve bu yaklaşımların beşi geçmediğini ifade ederek şu açıklamaları yapmıştır:(1140)

1. **Meâdın cismanî olarak ispatı:** Buna göre, dirilme yalnızca beden için geçerlidir. Bu görüş, mücerret natık nefsi kabul etmeyenlerin görüşüdür. Müslümanların çoğunluğu bu kanaattedir.

2. **Meâdın yalnızca ruhi olarak gerçekleşmesi:** Bu görüş, ilahiyatçı filozofların görüşüdür. Onlara göre beden, aletten başka bir şey değildir; insan, gerçekte mücerret natık nefistir. İnsan bedeni cevherini tamamlamak için vardır.

3. **Ruhani ve cismani olarak iki şeklin birlikteliği ile Meâdın yaşanması:** Gazzâlî, Halimi, Ebu Zeyd ed-Debbusi ve birçok mutasavvıf Müslüman gibi mücerret natık nefsin varlığını ispat ve kabul edenlerin görüşüdür.(1141)

(1139) İbn Rüşd, **Tehâfütü-t Tehâfüt**, s. 295; Abdülkerim el-Hatip, **Allah ve'l İnsan**, Dar'ul Marife, Beyrut, b.3, 1975, s.249; Riza Seâdet, a.g.e, s.133.

(1140) Bkz: Hocazâde'nin metni, s.281.

(1141) İbn Sinâ, meâd hakkında üç fırkanın bulunduğundan bahseder. Ona göre bu fırkalar şu şekildedir:
a: Sadece ruh ile yaşanacağını söyleyenler

4. **Hem ruhani hem cismani Meâdı reddedenler:** Bu görüş, gerek din gerek felsefe konularında kendilerine itibar edilmeyen eski tabiatçı filozofların görüşüdür.

5. **Meâd hakkında tevakkuf (duraksama) gösterenler**: Bu görüş, Calinus'tan nakledilmiştir. Calinus'un vefatından önce şöyle dediği nakledilmiştir: "*Ben, nefsin bedeni ayakta ve bir arada tutan şey olup olmadığını, dolayısıyla onun iadesinin imkansız olup olmadığını veya cesedin bozulmasından sonra devam eden kalıcı bir cevher olup olmadığını bilemedim*."[(1142)]

Buradan bakıldığında, felsefe ve kelam akımları arasında Meâd konusunda meydana gelen ihtilaf ve tartışmaların ana ekseni yeniden dirilmenin varlığı veya ispatı değildir. İhtilaf ve tartışma, dirilişin ne şekilde olacağı ile ilgilidir. O halde, yeniden diriliş; ruh veya bedenle mi yoksa her ikisiyle birlikte mi gerçekleşecektir? Esas soru budur. Hocazâde, bu meseleyi ve filozofların ortaya koydukları görüşleri iki noktada özlü bir biçimde ifade etmiştir:

1. Ruhani meâdın ispatı.
2. Cismani meâdın reddedilişi.

Ruhani Meâd konusu önemli ve üzerinde ittifak edilen bir konudur. Bu konunun gerçekleşmesi hususunda filozoflar, kelamcılar ve diğer İslam disiplenlerine bağlı alimler arasında nakli ve akli deliller açısından bir ihtilaf yoktur. Hocazâde bu noktadan hareketle şöyle demektedir: "*Hukemanın (bilgelerin, filozofların) ruhani meâdı ispat ettiklerini, akli olarak lezzet ve elemin gerçekleşeceğini söylediklerini; akli zevk ve acıların hissi olanlardan daha büyük olduğunu kabul ettiklerini inkar etmez, onlara bu konuda karşı çıkmayız. Çünkü muttaki mahir İslam alimleri aynı görüşe varmışlardır.*

---

b: Sadece bedenle dirilmenin yaşanacağını söyleyenler

c: Ruh ve bedenin birlikte olduğu şekilde dirilmenin gerçekleşeceğini savunanlar. Bkz: İbn Sinâ, **el-Adhaviyye fi'l-Meâd**, Thk: Hasen Asi, Şems Tebrizi Yayınevi, İran, b.1, 1963, s.91.

(1142) Adudüddin Abdurrahman el-İci, **el-Mevakıf**, thk: Abdurrahman Umeyra, Dar'ul Ciil, Beyrut, b.1, 1997, c.3, s.479.

Dahası Allah'ın (c.c) kitabında ve Resul'ün (s.a.v) sözlerinde akli lezzet ve elemlerin hissi zevk ve elemlerden daha büyük ve üstün olduğuna işaret eden hususlar vardır."[(1143)]

Hocazâde bu sözleriyle Gazzâlî ile benzer düşünmektedir. Nitekim Gazzâlî *Tehafüt* adlı kitabında "*Nefis ve Bölümleri*" bahsi ile "*Nefsin Ahirette Karşılacağı Nimet ve Lezzetler*" bahsini ele aldıktan sonra akli lezzetlerin cismani lezzetlerden daha şerefli ve yüce olduğunu belirtmiş ve şöyle demiştir: "*Bu konuların çoğu şeriata muhalif değildir. Biz ahirette hissedilenlerden daha yüce ve büyük lezzetler olduğunu inkar etmiyoruz. Bedenden ayrıldıktan sonra nefsin bekasını (kalıcılığını) inkar etmiyoruz. Ancak bu durumu, yani meâddan bahsedilen konuları şeriat yoluyla bildik ve öğrendik. Biz filozoflara sadece sözü edilen mevzuyu salt akılla bildiklerini iddia etmeleri üzerine karşı çıktık.*"[(1144)]

Hocazâde, yukarıda ortaya konan beş yaklaşımı ele aldıktan sonra şöyle demektedir: Bu konuda bizi ilgilendiren asıl husus, filozofların beden olmaksızın ruhla dirilmeye ilişkin dillendirdikleri görüşlerin çürütülmesidir. Zira filozoflar bu şüpheye dayanarak mezheplerini inşa etmiş ve böylece İslam şeriatına muhalefet etmişledir.[(1145)]

Meâdın ruh ve bedenin her ikisi ile birlikte gerçekleşmesini reddedilmesi noktasında ise, filozoflardan bu konuyu araştıranlar çok gayret sarf etmişlerdir. Bu çerçevede "akıl", onların çalışmalarında bariz bir rol üstlenmiştir. Filozoflar, ruh ve bedenin her ikisi ile birlikte dirilmenin gerçekleşmesini savunanlar ve reddedenler şeklinde iki gruba ayrılmıştır. Her grubun kendine göre delilleri ve hüccetleri

---

(1143) Bkz: Hocazâde'nin metni, s.268.

(1144) Gazzâlî, **Tehâfütü-l Felâsife**, s.163. Daha fazla bilgi için, Bkz: Mehmet Vural, **Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem**, s.78.

(1145) Bkz: Hocazâde'nin metni, s.259.

bulunmaktadır.[1146] Ancak biz burada Hocazade'nin metinleri üzerinden cismani dirilişi reddeden filofların görüşlerine yer vereceğiz.

[1146] Daha fazla bilgi için, Bkz: Alâeddin Ali Tûsî, **Tehafütü'l-Felasife**, Çev: Recep Duran, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1990, s.236; Türker, a.g.t, s.107; Deniz, a.g.e, s.248.

3.3.2. Cesetlerin Dirilmesinin İmkansızlığına Dair Filozofların Delilleri

Hocazâde, cismani dirilmenin reddedilmesi noktasında filozoflara ait sekiz görüşe delilleriyle birlikte yer vermiş ve her bir delile teker teker cevap vermiştir. Bunları şu şekilde özetleyebiliriz:[1147]

A. Birinci Delili: İnsan Bedenlerinin Ölümle Yok Olması

Beşeri bedenler, suret ve arazlarıyla birlikte ölüm yoluyla yok olur. Onlardan geriye sadece unsurlara dair karışık maddeler kalır. Sonra bunların iade/geri döndürülmesi yapılmaz. Dolayısıyla şeriatta maddi dirilmeye dair ve ahirette maddi/cismani lezzet ve acılara ilişkin gelen nasslar benzetmedir ve insanlara akıllarının ve anlayışlarının ölçüsünde ruhani meâdı açıklamak için verilen örneklerdir. Bu örnekler (Allah hakkında) cihete ve cisme delalet eden ayetler ile benzerlik arz etmektedir.[1148] Bu nedenle, Ahirette cismani diriliş gerçekleşmeyecektir.

Hocazâde, bu delile şu sözlerle cevap vermektedir: Nasların tevili ve zahir manalarından başka yöne çekilmeleri, cihet ve cismanilik bildiren ayetlerde olduğu gibi zahir anlama yüklenmesi imkansız/mümteni olduğunda doğru ve geçerli olur. Çünkü akli deliller ve kesin burhanlar Allah hakkında cihet ve cismaniliğin imkansızlığına delalet etmektedir ki bu noktadan hareketle tevil gerekmiştir. Cismani meâd konusunda onu zahirden uzaklaştıran bir karineden veya kesin delillerin varlığından bahsedilemez. Aksine bu konuda gelen ayet ve hadislerin çoğunu teşbih ve temsil manasına hamletmek imkansızdır.[1149]

(1147) Bkz: Hocazâde'nin metni, s.270-284; Fahreddin er-Râzi, **el-Mebahis el-Meşrıkıyye Fi'l İlahiyât ve't Tebiyât**, c.2, s.433.

(1148) İbn Sinâ bu delile *el-Adhaviyye*'de yer vermiştir. Bkz: İbn Sinâ, **el-Adhaviyye**, s. 98.

(1149) Bkz: Hocazâde'nin metni, s.271.

Gazzâlî de bu konuya ilişkin olarak: "*Teşbihte (benzetmede), lafızlar Arapların istiaredeki adetleri üzere tevil ihtimali barındırmaktadır. Cennet, cehennem ve bu hallerin detayları hakkında gelen ifadeler, tevili kaldırmayan/tevil ihtimali* olmayan bir *seviyeye ulaşmıştır*."[1150] ifadelerini kullanmıştır.

B. İkinci Delili: Mâdumun İâdesinin İmkansızlığı

Cismani meâd şu iki şekilde olabilir: Allah, bedenleri ve cüzlerini külli bir şekilde yok eder sonra onları icad eder veya bedenleri cüzlerine ayırır ve daha sonra onlara hayatı iade eder. Bu iki şekil de ma'dumun aynıyla/zatıyla iade edilmesini/geri getirilmesini barındırır. Cüzlerin ayrılması sırasında ise, sıfatların yok olması kaçınılmazdır. Allah Teala, müşahhas bedenleri iade etse dahi onları yok olan teşahhusları ile yani sahip olduğu sıfatlarla iade etmesi gerekir ki bu imkansızdır.[1151]

Hocazâde bu delili mealen şu sözlerle çürütmektedir: Biz, ma'dumun zatıyla/aynıyla iade edilmesinin mümteni/imkansız bulunduğunu peşin olarak kabul etmiyoruz. Filozofların ma'dumun iadesinin imkansızlığına dair söyledikleri Akli çerçevede düşünenlerin çoğunun sözüne aykırıdır, Akli çerçevede düşününenlerin çoğunun sözlerine aykırı olan bir şey söz varsa, o söz dinlenmez ve ona itibar edilmez. Dolayısıyla insanda hayatın başından ölüme dek baki kalan asli cüzler vardır. Bu cüzler, oldukça azdır ve "ruh" şeklinde adlandırılır. Ölüm meleği geldiği zaman, Allah o meleğe, gerçekte insanı oluşturan asli cüzlerin/parçaların sıfatlarda bir değişim ve dönüşüm gerçekleşmeksizin tutmasını emretmektedir.[1152]

Ancak filozoflar bedenin geri dönmesinin imkansızlığına dair başka bir delil daha getirmektedirler: Onlara göre kıtlık günlerinde olduğu gibi bir insan diğer bir

---

(1150) Gazzâli, **Tehâfütü-l Felâsife**, s.165.
(1151) İbn Sinâ bu delile *el-Adhaviyye*'de yer vermiştir. Bkz: İbn Sinâ, **el-Adhaviyye**, s.107.
(1152) Bkz: Hocazâde'nin metni, s.273.

insanı yese ve yediği insan onun bedeninin bir cüzü/parçası haline gelse artık ma'dumun (yok olanın) geri dönmesine hükmedilmesi doğru olmaz. [1153]

Hocazâde bu deliller hakkında ise şunları söylemektedir: Filozoflara göre, var olan toprağın görünen kısmını düşünecek olursak toprağın ölülerin cesetlerinden ibaret olduğunu biliriz. Onlardan bitkiler meydana gelmiş ve bitkileri insanlar ve hayvanlar/canlılar yemiştir. Bu takdirde yenen cüzler ya yiyenin bedeninde ya yenilenin bedeninde dönecektir. Her halükarda ma'dum zatıyla birlikte tam olarak iade edilmiş olmayacaktır. Öyleyse o cüzleri, yiyen veya yenilenin bedeninden birine diğerinden ayrı olarak has kılmamız doğru olmaz. Bu nedenle Hocazâde'ye göre ömrün başından sonuna dek bedende kalıcılığını sürdüren asli cüzler/parçalar vardır. Yenilen parçalar ise yemekte olan beden için fazlalıktır. Yenilenin asli cüzleri yok olmayı gerektirmeyen cüz ve parçalardır. Yüce Allah, bir şahsın asli cüzlerini diğer bir şahsın asli cüzlerine dönüşmekten korumaya kadirdir.[1154]

Hocazâde, bu tahliliyle Gazzâlî'nin filozofların delilini reddetmede ulaştığı görüşlere yakın bir çizgidedir. Gazzâlî şöyle demektedir: İnsan; maddesi, bedeni, içinde bulunduğu toprak, besinler veya cüzlerle insan değildir, insan sadece ruhu ve nefsi olması bakımından insandır.[1155] Atın bedeni insana gıda olur ve ondan insanı oluşturan nutfe oluşursa atın insana dönüştüğü söylenmez. At, suretiyle attır, maddesi ile değil, Bahsettiğimiz durumda suret yok olmuş ve geriye maddesi kalmıştır.[1156]

(1153) Bkz: İbn Sinâ, **el-Adhaviyye**, s.107-108.
(1154) Bkz: Hocazâde'nin metni, s.297-298.
(1155) İbn Sinâ, bu tanımı, Gazzâlî'nin tam aksine dirilmenin ruh olmadan sadece bedenle gerçekleşeceği düşüncesini çürütmek için kullanmaktadır. Bkz: İbn Sinâ, **el-Adhaviyye**, s.103.
(1156) Gazzâli, **Tehâfütü-l Felâsife**, s.165.

C. Üçüncü Delili: Ruhların Bedenlere Dönüşü Tenasüh Olarak Sayılması

Cismani meâd gerçekleşirse, iki şekilde gerçekleşir: Birinci ihtimal, ruhların unsurlar aleminde bedene geri dönmesi ile olur ki bu durum, tenasühü savunmak anlamına gelir. Bu ise, batıldır.[1157] İkinci ihtimal, ruhların felekler aleminde bedenle birleşmesi demektir ki bu da feleklerin delinmesi (hark) anlamına gelir. Bu da, muhaldir. Çünkü felekler alemine giriş doğru olsaydı felekler aleminde kendisine dahil olunan cüzler, delenlerin ve girenlerin etkisiyle düzgün bir şekilde hareket edecek; dahil olan varlıkarın çıkışı ile de cüzlerin eski yerlerine dönmeleri gerekecektir. Bu ise, felekler hakkında muhaldir.

Hocazâde bu delile şöyle cevap vermektedir: Unsurlar aleminde ruhların bedene iade edilmesinin tenasühü savunmak anlamına geleceğini peşinen kabul edemeyiz. Başka bedenlere ruhun iadesi söz konusu olursa ancak o zaman tenasühten bahsedebiliriz. Aynı şekilde feleklerin delinmesinin ve onlara girilmesinin imkansız olduğunu kabul edemeyiz. Filozofların ortaya koyduğu delil, diğer feleklere değil, cihetleri belirleyen en büyük feleğe dahil olunmasının imkansızlığına delalet etmektedir. Ayrıca bu alemden başka bir alemin varlığının imkansızlığını da peşinen onaylamamız doğru olmaz. Şüphesiz beşer aklı, yaratılmışların hallerinden ancak az bir kısmına vakıftır. Allah'ın mülkünü ve melekutunu sadece kendi aklıyla ölçmeye çalışan kişi açık bir şekilde sapkınlığa düşer.[1158] Bu noktada filozofların mevcut alem dışında bir alemin varlığını inkar etmelerinin alemin kıdemi meselesi ile ilgili olduğunu düşünmekteyiz. Bu durum, bize göre alemin kadim veya hadis olup olmadığı sorusu ile ilişkilidir. Filozofların alemin kadim olduğuna dair görüşleri açık bir şekilde bu alem dışında başka bir alemin var olma imkanını reddetmektedir.[1159]

(1157) İbn Sinâ bu delile *el-Adhaviyye*'de yer vermiştir. Bkz: İbn Sinâ, **el-Adhaviyye**, s.109.
(1158) Bkz: Hocazâde'nin metni, s.276.
(1159) Daha fazla bilgi için bkz: Âlemin Kıdemi Meselesi, s.295.

D. Dördüncü Delili: Bedenlerin Bekâsının (Kalıcılığının) İmkansızlığı

Cismani meâd sabit olursa, bedenler, ya yeniden ilk defa ölüme benzer olarak son bulacak ve ölecektir. Veya ebedi kalacaktır ki bu muhaldir. Bedenlerin ebedi olarak kalmaları sadece şu şekilde tasavvur edilir: Bedeni kuvvetin müddet üzerinde bir eseri bulunmaması halinde tasavvur edilir ki bu da muhaldir. Çünkü bedeni kuvvet fiillerde müessirdir. Bedeni kuvvet, maddi/cismani bir kuvvet anlamına gelir ve maddi her kuvvet süre ve sayıya göre son bulmayan bir etkiyi ifade eder.

Hocazâde bu delile cevap vererek şöyle demiştir: Bedenin ebedi kalmasının muhal olduğunu zorunlu olarak kabul edemeyiz. Filozofların "Maddi kuvvet son bulmayan bir etkiyi ifade eder." şeklindeki delilleri bizim için memnudur. Çünkü maddi kuvvetlerin aslında kendisi üzerine terettüp eden fiillerde etkisi yoktur. Her şey Allah'ın yaratması ile meydana gelir. Filozofların bu iddialarında itimat edilecek bir delilleri bulunmamaktadır.(1160)

Buna göre, Hocazâde, Gazzâlî'nin filozofların ilgili deliline verdiği yanıta benzer ve yakın bir açıklama yapmış görünmektedir. Gazzâlî şöyle demektedir: Filozofların "Nefisler sonsuzdur, maddeler ise sonludur." sözleri muhaldir ve temeli yoktur. Bu fikir, alemin kıdemi üzerine temellendirilmiştir. Alemin kıdemine inanmayanın nezdinde bedenden ayrılan nefisler sonludur ve mevcut maddeler gibidir. Allah ise, yaratmaya ve yeniden varetmeye kadirdir. Bunun inkarı Allah'ın ihdas etme kudretinin inkarı demektir.(1161)

(1160) Bkz: Hocazâde'nin metni, s.278.
(1161) Gazzâli, **Tehâfütü-l Felâsife**, s. 167.

E. Beşinci Delili: İnfialin Devam Etmesi İle Birlikte Hayatın Sürmesinin İmkansızlığı

Filozoflara göre, cismani meâd, Peygamberlerin (a.s) getirdikleri şekilde, hayatın içinde fiil ve infial (ihtirak) sürdükçe süreceği manasına gelmektedir. Bu ise, akıl dışıdır.

Hocazâde, bu delile cevaben şöyle demektedir: Ruhani ve cismani haşrın akıl dışında olduğunu peşinen kabul edemeyiz. Hayatın, mizacın itidali, yani maddelerin birbirine uygun şekilde karışması şartıyla ortaya çıktığı düşüncesi, bize göre memnudur. Bizim düşüncemize göre hayat, Allah'ın maddede yarattığı bir sıfattır ve Allah maddede bir amaç oluşmasını şart koşmadan bu sıfatı yaratmaktadır. Zira Allah adet dışına çıkıp hayatı mizacın itidali olmaksızın da yaratır.[1162]

F. Altıncı Delili: Bedenin Unsurlarının İâdesinin İmkansızlığı

Filozoflara göre, canlıların bedenleri unsurlardan bir araya getirilmiştir. Bu durumda Allah bedenleri iade ederse, o bedenlerin aynı unsurlardan meydana gelmesi/oluşması gerekmektedir. Böyle olmadığı takdirde aynı bedenin iade edilmediği, aksine yeni bir bedenin Allah tarafından ihdas edildiği söylenebilir. İnsanın bedeninin meydana gelmesi/oluşması için birden fazla unsur kaçınılmazdır. Bahsi geçen unsurlar arasında fiil ve infialin, yani kaynaşmanın yaşanması gerekir. Eğer durum böyle olursa, içgüdüsel (garizi) ısının/sıcaklığın ve nefsin hareketlerinden doğan ısının/sıcaklığın varlığı sebebiyle ölümün gerçekleşmesi muhakkaktır. Bu iki ısının varlığı, rutubetin azalmasına sebep olur. Rutubetin azlığı ise, ölüme yol açar.

Hocazâde filozoflara hitap ederek bu delil hakkında onlara şu cevabı vermiştir: Biz gerçekten bedenin unsurlardan bir araya geldiğini peşinen kabul edemeyiz. Bize

[1162] Bkz: Hocazâde'nin metni, s.280.

göre beden maddi/cismani cüzlerden ibarettir. Allah bu cüzlerde hayat, ilim ve kudrete dair özel sıfatlar yaratmaktadır. Hayatın mizac (karışım) fiil ve infilalle meydana geldiğini asla söylemeyiz. Sonra bunu kabul edersek dahi, hararetin rutubete tesirinin kaçınılmaz olarak ölüme götürdüğünü zorunlu biçimde benimseyemeyiz. Filozoflar bunda ısrarcı olur ve iddialarına devam ederlerse, onlardan söylediklerinin sıhhatini gösteren kesin delilller isteriz.[1163]

Hocazâde filozofların delillerini çürütmek için sözlerini şu şekilde sonlandırmaktadır: "*Bize göre her şey, Fail-i Muhtar olan Allah tarafından yaratılmıştır. Bedenin cüzlerinden her birinin hararetle, yani ısı veya sıcaklık ile çözülmesi mümkündür; ancak bu ölümü zorunlu olarak gerektirmez*."[1164]

K. Yedinci Delili: Nefislerin Bedenlere Dönüşü Sırasında Karışıklık Meydana Gelmesi

Nefsin; mizacın ve onu kabul eden ve uyum göstermeye hazır olan bedenin var olmasıyla oluşması gerekir. Başka bir deyişle, nefis, mizaç ve onu kabul eden bedenin var olmasıyla oluşur. Ancak o, bedenin sona ermesinden ve yok olmasından sonra da kalıcı olmayı sürdürür. Beden, hangi vakitte oluşursa oluşsun, onunla bağlantılı bir nefsin meydana gelmesi gerekir. Bir beden, kalıcı olan nefislerden biri ile bağlantılı olursa o zaman iki nefsin bir bedenle bağlantılı olması muhaldir.

Hocazâde bu delile cevap vererek şöyle demektedir: Bu delilde zikredilenler icab (gereklilik) temeli üzerine kuruludur. Bizim görüşümüze göre, bedenin kendisiyle ilişkisi bulunan/onu idare eden bir nefis olmaksızın oluşması caizdir. Böylece bedeni

[1163] Bkz: Hocazâde'nin metni, s.282.
[1164] Bkz: Hocazâde'nin metni, s.283.

idare eden nefislik durumu, dünya hayatında onunla bağlantılı olduğu gibi, ikinci hayatta da onunla bağlantılı olabilir ve onu idare edebilir.[1165]

Z. Sekizinci Delili: Bedenin Fesada Uğramasının Nefislere Geri İâdeye Verdiği Zarar

Nefsin bedenle bağlantılı olmasının amacı, bedenin nefse mükemmellik kazanmada alet ve vasıta olmasıdır. Ulaşılmak istenen kemalat oluştuğunda ise, aletin, yani bedenin varlığı, nefis için fazlalık ve faydasız olmaktadır. Dolayısıyla bedenin varlığı, saadeti, neşeyi ve lezzeti azaltmaktadır. Bu nedenle, bedenlerin geri döndürülmesi, Hakîm olan Allah'ın hikmetine yaraşan ve yakışan bir şey değildir. Bedenden kurtulan nefis, bedenle olan bağlantısının kesilmesinden sonra bedenin zulmünden ve zulmetinden ve çeşitli elem verici arazlarından çıkarak mücerretliğin ve acı veren arazlardan uzaklaşmanın nuruna ulaşmış olmaktadır. Bu bağlamda, nefsin elde ettiği lezzet, insana ızdarap veren hapisten (bedenden) çıkma ve kurtulma lezzetidir. Nasıl ki hapisten çıkan hapse geri dönmek istemez ise, nefis de bedene geri dönmemektedir.[1166]

Hocazâde filozoflara bu delil hakkında şu cevabı vermiştir: Biz, bedenin mutlak olarak ve her zaman nefse vebal (ağırlık, fazlalık, zarar) olduğunu ön kabul ile onaylayamayız. Aksine her yönden kötülüklerden beri olan sağlıklı olan beden -ki Peygamberler (a.s) ondan haber vermiştir- lezzetlerin artmasına ve nefsin neşe ve mululuğunun kemali için bir sebep olmaktadır. Bedenler bu şekilde olursa yani hastalıklardan uzak sağlıklı olursa nefsin onları iradesine ihtiyaç duyulmaksızın akli ve hissi lezzetleri elde etmesi mümkün olur. Malumdur ki beden ve ruhun saadetinin bir

---

[1165] Bkz: Hocazâde'nin metni, s.283.
[1166] İbn Sinâ, **el-Adhaviyye**, s.150.

arada yaşanması tek bir saadetle yetinilmesinden çok daha güçlüdür. Böylelikle onların hüccetleri çürütülür.[1167]

Sonuç itibariyle filozofların görüşüne Hocazâde gibi bir çok İslam alimi karşı çıkmış, onlara karşı yönde cevap vermişlerdir. Örneğin Fahreddin er-Razi filozoflara ait olan cismani haşrın olmasını reddeden delilleri zikrettikten sonra şöyle demektedir: "*Bu deliller zayıftır; çünkü çok zayıf olan ve sağlam olmayan temeller üzerine kuruludur*."[1168] Gazzâlî ise filozofların cismani haşrı inkar etme konusunda şeriata muhalefet ettiklerini belirtmiştir. Ona göre, filozoflar, Kur'an'da vasfedildiği üzere cennette cismani lezzetlerin, cehennemde ise, cismani acıların varlığını inkar etmekle şeriata aykırı davranmışlardır. [1169]

Bu yaklaşımlar çerçevesinde değerlendirildiğinde, Hocazâde, Râzi ve Gazzâlî'nin meâd konusunda ruh ve bedenin birlikte dirileceği konusunda mutabık görüşe sahip oldukları görülmektedir. Bu görüş, esasında Müslümanların çoğunluğunun görüşüdür. Bu çerçevede Hocazâde, Gazzâlî ve Razi, filozofların delillerine karşı çıkmış; dirilmenin ruh ve bedenle birlikte olduğuna delalet eden Kur'an nasslarını tevil etmeleri sebebiyle onları eleştirmişlerdir. Bu bağlamda Hocazâde şöyle demektedir: "*Bizim filozoflara karşı çıkmamız sadece şu sebeptendir: Onlar, cismani/maddi haşrı ve ahiret hayatında lezzet ve elemlerin varlığını inkar ettiler. Halbuki Allah'ın kitabında ve Resulullah'ın sözlerinde sayısız pek çok noktada tevili ve zahir manasından başka yere çekilmesi mümkün olmayacak şekilde maddi elem ve lezzetlere delalet eden ifadeler vardır*."[1170] Hocazâde, İbn Sinâ'nın meâd hakkındaki görüşlerine ilişkin olarak da

---

[1167] Bkz: Hocazâde'nin metni, s.284.

[1168] Fahreddin er-Râzi, a.g.e, c.2, s.435.

[1169] Gazzâli, **Tehâfütü-l Felâsife**, s.163; İbn Rüşd, Gazzâlî'nin sözlerine yorum olarak şunları demektedir: "*Gazzâlî, filozofların bedenlerin haşrını inkar ettiklerini iddia etmiştir. Bu ifade ise filozoflardan hiçbirinde bulunmamaktadır. Oysa bedenle birlikte haşrın yaşanması görüşü şeriatta bin yıldan beri yaygındır*." İbn Rüşd'ün bu ifadelerinin, ruh ve bedenin her ikisiyle birlikte dirilmenin yaşanacağı şeklinde anlaşılması mümkündür (İbn Rüşd, **Tehâfütü-t Tehâfüt**, s.295).

[1170] Bkz: Hocazâde'nin metni, s.268.

şöyle demektedir: "*İbn Sinâ'nın uhrevi saadetin elde edileceği alemle ilgili görüşleri birbiriyle uyumsuzdur. O, bazı kitaplarında farklara dikkat çekmekle veya farkların anlaşılması ile yetinirken, diğer bazı kitaplarında; Ahiret alemi ile ilgili kesin bir ifade kullanamayacağını, sadece yaklaştırma ve benzetme yollu ifadeler kaleme alabileceğini söylemektedir*."[(1171)]

Gerçekte ise, İbn Sinâ'nın meâd ve cismani haşr konusunda iki görüşü bulunmaktadır. O, bazı kitaplarında dirilmenin sadece ruhla olduğunu söylemektedir.[(1172)] Bazı kitaplarında ise, meâdın ruh ve bedenle olduğunu zikretmektedir.[(1173)] Bu ihtilafi en güzel açıklayan ise, yine İbn Sinâ'nın kendisidir. O, *Şifa* kitabının yedinci faslında bu konuyu detaylı olarak işlemiş ve orada şöyle demiştir: "*Bilmek gerekir ki ahiret bahsinin bir kısmı şeriatten aktarılanlardır ve kanıtlanması ancak şeriat ve peygamberliğin haberini doğrulamak yoluyla mümkün olabilir. Bu kısım dirilişte bedenin durumudur. Peygamberimiz Hz.Muhammed'in getirdiği şeriat; saadet ve şekavetin bedene göre olduğunu bildirmiştir*."[(1174)] İbn Sinâ burada, meâdın hem bedene ait olduğunu, hem de ruh ve bedene göre olduğunu ve bu kanaati İslam şeriatı ve Hz. Muhammed'in (a.s) getirdiği haberlerden öğrendiğini söylemektedir. İbn Sinâ daha sonra akıl ve kıyasın meâd konusundaki bakışını ortaya koymaktadır. Ona göre, "*Akıl ve burhani kıyasla idrak edilen ve nübüvvetin tasdik ettiği meâd sadece nefse aittir. İlahiyatçı filozofların nefsin mutluluğuna ulaşma arzuları bedensel mutluluğa ulaşma*

(1171) Bkz: Hocazâde'nin metni, s.263; İbn Sinâ, **en-Necat**, s.331.

(1172) İbn Sinâ "*el-Adhaviyye*" adlı risalesinde meâdın sadece bedenle veya ruh ve bedenle gerçekleşeceğini söyleyenlerin delillerini zikrettikten ve onlara cevap verdikten sonra şöyle demiştir: "*Burada bahsettiklerimiz, meâdın yalnız bedenle veya nefis ve bedenle birlikte olduğunu söyleyenlerin çelişkisini ortaya koymak için yeterlidir.*" İbn Sinâ başka bir noktada da şunları söyler: "*Dirilmenin yalnız bedenle olacağı görüşü ile nefis ve bedenle birlikte gerçekleşeceği görüşü çürümüş olduğuna göre dirilme sadece nefisle olacaktır*." İbn Sinâ, **el-Adhaviyye**, s.114-126.

(1173) İbn Sinâ, **en-Necat**, s.326.

(1174) İbn Sinâ, **eş-Şifa**, c.2, s.169.

arzularından daha büyüktür; hatta, kendilerine verilse dahi bedensel mutluluğa neredeyse hiç iltifat etmezler."[1175]

Buradan hareketle, İbn Sinâ'nın metodunda insanların muhatap alınmasında iki farklı insan grubunun olduğunu veya İbn Sinâ'nın insanlara hitap ederken onları avam ve havas olmak üzere iki kısma ayırdığını söyleyebiliriz:

1- Avam: Bu kategorideki insanlar, varlıklara dair pek çok hakikatı idrak etmemektedirler. Hakikatlerin, onlara akıllarına uygun bir tarzda ve anlayışları ile uzlaşan biçimde tasvir edilmesi gerekir. Dolayısıyla avama dahil olan insanlar, hakikatleri anlama ölçülerine göre muhatap alınmalıdır.[1176] Bu konuda İbn Sinâ avam hakkında şöyle demektedir: "*Ahiret halleri, niteliğini tasavvur edebilecekleri ve nefislerinin yatışacağı tarzda onlar nezdinde ortaya konmalıdır. Mutluluk ve bedbahtlık konularında onların anlayacakları ve tasavvur edecekleri örnekler/misaller verilmelidir. Bu husustaki gerçek ise onlara sadece mücmel olarak anlatılmalıdır.*"[1177]

2- Havas: Onlar hukema, yani bilge ve filozoflardır. Bu kategorideki insanlar güçlü ve safi akıllara sahipleridir ki eşyanın hakikatini kolaylıkla anlarlar. Bu noktadan hareketle, İbn Sinâ ayrıca havassın anlayacağı kitaplar telif etmiştir. Onun havas için yazdığı kitaplarda avamdan insanlar için yazdığı kitaplarına muhalif şeyler bulunmaktadır.[1178] İbn Sinâ'nın bakış açısına göre, bu durum çelişkili bir durum değildir, tam aksine insan tabiatının gerekli kıldığı metodik bir

---

(1175) İbn Sinâ, **eş-Şifa**, c.2, s.169.

(1176) İbn Sinâ bu gruptaki insanların meâdın beden ve ruhla gerçekleştiğine inandıklarını söyler ve onlar hakkında şöyle der: "*Onlar, Müslümanların tamamıdır.*" İbn Sinâ, **el-Adhaviyye**, s.93.

(1177) İbn Sinâ, **eş-Şifa**, c.2, s.189.

(1178) İbn Sinâ bu gruptaki insanların meâdın sadece ruhla gerçekleştiğine inandıklarını söyler ve onlar hakkında şöyle der: "*Onlar, erdemli hakîmlerdir (filozoflardır)*." İbn Sinâ, **el-Adhaviyye**, s.94.

zarurettir/zorunluluktur.[1179] Bu üslubuyla İbn Sinâ, şeriatın görüşleriyle filozofların görüşlerini birbirine yakınlaştırmaya çalışmıştır.

[1179] Ali Arslan Aydın, **el-Ba's ve'l-Hulud beyne el-Mütekellimin ve'l-Felasife**, Seha Yayınevi, İstanbul, b.1, 1998, s.342. Bu meselede daha geniş bilgi için, Bkz: Gürbüz Deniz, **İbn Sinâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar**, Eskiyeni, Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi, sayı: 29-Güz, Ankara, 2014, s. 103-120; Abbas el-Akkâd, a.g.e, s.106.

3.3.2. Meâd Meselesinin Değerlendirilmesi

Sonuç olarak; Hocazâde'yi meâd meselesinde Gazzâlî ile kıyasladığımızda onun daha fazla açıklama ve detay sunma dışında Gazzâlî'den farklı bir yönü yoktur. Hocazâde, bu meseleyi ele alırken ilk etapta meâd hakkında ortaya konan beş yaklaşımı ortaya koymuş, ancak genel hatlarıyla konuyu iki açıdan değerlendirmiştir.

1. Ruhani dirilişin ispatı.

2. Cismani/maddi meâdın reddedilmesi.

Hocazâde, bundan sonra cismanî haşrı inkar konusunda filozofların kullandığı sekiz delile yer vermiş ve bu delillerden her birine yine filozofların kullandığı tarz ve üslupta cevap vermiştir.

Meâd meselesi İslam düşüncesinde bütün fırkaların üzerinde ittifak ettiği bir mesele olmuştur. Ancak fırkalar arasındaki ihtilaf, onun varlığından ziyade keyfiyetine yöneliktir. Kur'an metinlerinin ve genel hatlarıyla şeriatın cismani haşrı desteklemesi sebebiyle beden ve ruhla dirilmenin gerçekleşeceğini söyleyenler vardır ki Hocazâde, Gazzâlî ve Müslümanların cumhurunun görüşü budur. Meâdın yalnız ruhla yaşanacağını söyleyenler vardır ki bu görüş, genelde filozofların benimsediği görüştür. Ayrıca İbn Sinâ gibi, şeriatın zahiri ifadeleriyle filozofların sözlerinin arasını bulmaya ve onları uzlaştırmaya çalışanlar bulunmaktadır.

Hocazâde ve Gazzâlî, filozoflara ruhani olarak dirilişin gerçekleşmesi ve ruhun aldığı lezzetin bedeninkinden daha büyük olduğu hakkındaki düşüncelerinden dolayı karşı çıkmamıştır. Ancak onlar, filozofların dirilmeyi sadece ruha has kılan ve beden için kabul etmeyen görüşlerini eleştirmiş ve onlara bu noktada karşı çıkmışlardır. Bu konuda İbn Rüşd şöyle demektir: Şeriatın meâd hakkındaki cismani/maddi olaylarla

temsiline ilişkin belirttikleri, ruhsal dirilişle ilgili olayların temsilinden daha üstündür ve insanları faziletli işlere daha çok teşvik etmektedir.(1180)

Bazı çağdaş araştırmacılar, Müslümanlardan (yani avamdan olan Müslümanlardan) meâd konusunun gerçeğini araştırmalarının talep edilmediğini düşünmektedirler. Bu çerçevede araştırmacılar, Müslümanların meâdın hangi surette, nasıl olacağı ve nerede gerçekleşeceği gibi konuları araştırmakla yükümlü olmadıklarını belirtmektedirler. Onlara göre, Müslümanlardan talep edilen, ahiret ahvaline, dirilişin hakikatine ve başka bir dünyanın var olup orada hesap ve cezanın bulunduğuna imandan ibarettir. Bunun dışında, insan Ahiret gününde, ister sadece ruhla olsun, ister ruh ve bedenle olsun kendi varlığını tam bir biçimde bulacak, zatını tanıyacak ve onunla tanışacaktır.(1181)

(1180) İbn Rüşd, **Tehâfütü-t Tehâfüt**, s.297.
(1181) Abdülkerim el-Hatip, **a.g.e**, s.282.

SONUÇ

Akıl ve nakil, bilgide ve hakikate ulaşmada iki temel yoldur. Bu iki olgunun her biri diğerini tamamlayıcı bir niteliktedir. Bu hususu kendine yöntem olarak benimseyen alimlerden biri de, Sultan II.Mehmet Fatih'in hocası ve kazasker olan değerli alim Hocazâde Bursevi'dir. Bursevi, *Kitabu't-Tehafüt* adlı eserinde akıl ve nakli birbirinin tamamlayıcısı görmüştür. Bu çerçevede, Hocazâde'nin eserine dair yaptığımız tahkik çalışmasında ulaştığımız kimi sonuçları şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Hocazâde *Kitabu't Tehafüt* adlı eserini Sultan II.Mehmet'in emriyle dört ayda tamamlamıştır. Hocazâde'nin, Gazzâlî'nin *Tehafütü'l Felasife* adlı eserine benzer biçimde kaleme aldığı bu kitap, Sultan nezdinde önemli bir yer edinmiştir.

2. Hocazâde ve fikirleri, Osmanlı çağındaki İslami felsefenin önde gelen değerleri arasında görülmektedir. O dönemde, alimlerin ve diğer ilim meraklılarının kitaba her hangi bir şekilde eleştiri getirmemesi, bu kanaatimizi güçlendirmektedir.

3. Hocazâde, kitabını, başta önsöz olmak üzere yirmi iki bölüme ayırmış; dualar ve Yüce Allah'a övgüler barındıran son'la bitirmiştir.

4. Hocazâde, mukaddimesinde Gazzâlî'yi överek onu Hüccetü'l-İslam (İslamın delili) olarak nitelemiştir. Filozof ve hakimleri ise şu şekilde vasfetmiştir: Onlar tabiat ilimlerinde az oranda hata yapmış olmalarına rağmen ilahiyata dair çoğu konuda yanılmışlardır.

5. Hocazâde, kitabında bu eseri kaleme almasının asıl amacının, filozofların tabiat ve ilahiyat konularında ulaştıkları gürüşlerini çürütmek olduğunu söylemiştir.

6. Hocazâde, Gazzâlî ve Râzi'nin filozoflara yanıt vermek amacıyla kullandıkları bazı delilleri aynen kullanmıştır.

7. Hocazâde, filozoflara karşı -en önemli görülebilecek üç felsefi konuda- Gazzâlî ile uzlaşmaktadır. Bu üç konu; alemin hadis olması, Allah'ın mutlak bilgisi ve kıyamet günü ruhların beden ile birlikte dirilmesidir.

8. Hocazâde'ye göre, bütün semavi şeriatlar, alemin bir yaratıcı tarafından yaratılmış hadis bir varlık olduğu konusunda ve alemin varlığının Yüce Allah'tan sonra gerçekleştiği hususunda ittifak halindedir.

9. Hocazâde, Allah'ın ilmi konusunda Gazzâlî ve filozoflar arasındaki temel anlaşmazlığın, yaratıcının bilgisinin insanın bilgisine benzetilmesi hususunda olduğunu söylemiştir. O, bu durumu, benzetmede bir yanlış olarak değerlendirmiş; zamanın, Allah'ın ilminde ve hakiki sıfatlarında herhangi bir rolü ve etkisi bulunmadığını ifade etmiştir.

10. Hocazâde, meâd ve bedenle diriliş konusunda beş görüş nakletmiştir. O, dirilişin ayet ve hadislerin zahirinin işaret ettiği biçimde ruh ve beden birlikte gerçekleşeceği görüşünü tercih etmiştir.

11. Hocazâde, filozofların delillerini anlatmak ve yanıtlamak noktasında Gazzâlî'den daha detaylı ve açıklayıcı bir üslup geliştirmiştir.

12. Hocazâde, gizemli ve kapalı olmayan bir felsefi dille konuşmuştur. Onun, uygun lafızları seçmede Gazzâlî'den daha seçici olduğu gözlemlenmektedir. Ayrıca Hocazâde, kitabında, filozoflar hakkında, onları tekfirle itham eden, münafıklık ve bidatçılıkla suçlayan ifadeler kullanmaktan kaçınmıştır.

13. Hocazâde, eserinde, Gazzâlî'nin üç meşhur meselede (alemin kıdemi, Allah'ın bilgisi ve meâd) filozofları tekfir etmesi hususunda bir yorumda bulunmamış, Gazzâlî'nin görüşüne katılıp katılmadığı yönünde bir görüş beyan etmemiştir. O, sadece

kitabın mukaddimesinde, alemin kıdemi, Allah'ın bilgisi ve meâd meselelerinde filozofların yanıldığını belirten cümlelerle yetinmiştir.

14. Kanatimize göre Hocazâde'nin bu önemli çalışması, İslam ümmetinin köklü kültürel mirasına dair nispeten unutulmuş bir alimin İslam felsefesi örneği için bir kaynağın isminin yaşatılması bakımından bir katkı olarak değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

Abdulhamid, Ahmed Muhtar, **Mucem'l Luga el-Arebiye el-Muâsire**, Alem el-Kutub, Beyrut, b.1, 2008.

Abdulmunim, Mahmud Abdurahman, **Mucem'l Mustelehat ve'l el-Faz el-Fikhiye**, Dar'ul Fazile, Mısır, Trhz.

Abu el-Haj, Salah Muhammed, **el-Menhecu'l Fıkhi lil İmam el-Kenevi**, Dar'ul Nefais, Ürdün, 2002.

Abu Reyyan, Muhammed Ali, **Tarih el-fikir el-İslami fi el-İslam**, Dar'ul Marife el-Camii, Mısır, İskenderiye, 2000.

Abu Reyyan, Muhammed Ali, **Tarih el-fikir el-İslami fi el-İslam**, Dar'ul Marife el-Camii, Mısır, İskenderiye, 2000.

Akkâd, Abbas Mehmuud, **eş-Şeihu'r-Reyis İbin Sina**, Dar'ul Marif, Mısır, b.3, Trhz.

Altıntaş, Hayrani, **İbn Sinâ Metafiziği**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, b.2, Ankara, 1992.

Alyasin, Cafer, **el-Ferabi fi Hududih ve Rusumih**, Alem el-Kutub, Mısır, 1985.

Andouzi, Renhart Petar, **Tekmiletü'l Meâcimu'l Arabiyye**, Çev. Muhammed Selim el-Nuaymi, Vizaretü's-Sekafe, Irak, 2000.

Asbehani, Muhammed bin Ömer bin Ahmed, **el-Mecmu'l Mugis fi Garip el-Kuran ve'l Hadis**, Tah: Abdulkerim el-Azbavi, Umm'l Kura, Mekke, b.1, 1986.

Askeri, Ebu hilâl, **Cemheretü'l Emsâl**, Dar'ul Fikr, Beyrut, b.2, 1988.

Aşur, Abdulatif, **Meusuat'ut Tair ve'l Hayvan fi'l Hadis el-Nebevi**, Kuran Mektebesi, Kahire, Trhz.

Avvaci, Galip bin Ali, **Firek Muâsire Tentesib'u İla el-İslam**, el-Mektebe el-Asriye, Cedde, b.4, 2001.

Aydın, Ali Arslan, **el-Ba's ve'l-Hulud beyne el-Mütekellimin ve'l-Felasife**, Seha Yayınevi, İstanbul, b.1, 1998.

Bedevi, Abdulrahman, **İflatun fi'l İslam, Dar'ul Endulus**, Beyrut, b.3, 1982.

Cebrati, Abdülrahman bin Hasan, **Acayibu'l Âsâr fi'l Teracum ve'l Ahbar**, Dar'ul Ciil, Beyrut, trhz.

Cevhari, **es-Sıhâh Tâcü'l Luga ve Sıhahü-l Arabiyye**, Tah. Dar'ul İlim, Beyrut, 1987.

Cuheni, Mani Hammad, **el-Mevsuat'ul Muyesere fi'l Edyan ve'l Mezahib ve'l Ahzabi'l Muasire**, Riyaz, Suudi Arabistan, b.4, 1999.

Curcani, Hamza bin Yusuf İbrahim, **Târih Curcan**, Tah: Muhammed Abdulmuid Han, Âlem el-Kutub, Beyrut, b.4, 1987.

Curcani, **et-Târifat**, Dar'ul Kutub el-İlmiye, Beyrut, b.1, 1983.

Çetin, Rabiye, **Gazzâlî'de İlahi İlim İlahi İrade İlişkisi**, A.Ü.S.B.E. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2010.

Dehman, Muhammed, **Mucemu'l Elfaz et-Tarihiyye fi Asırı'l Memlukiyye**, Dar'ul Fikr, Beyrut, 1990.

Demirkol, Murat, **Tûsî'nin İbn Sinâ Savunması**, Fecr Yayınları, Ankara, 2010.

Deniz, Gürbüz, **Kelam- Felsefe Tartışmaları**, Fecr yayınları, Ankara, 2015.

Deniz, **İbn Sinâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar**, Eskiyeni, Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi, sayı: 29-Güz, Ankara, 2014,

Devellioğlu, Ferit, **Lügat**, Doğus ¸matbaası, Ankara, 1962.

Deynuri, Ebu Muhammed Abdullah bin Kuteybe, **Uyûnu'l Ahbâr**, Dar'ul Kütub el-İlmiyye, Beyrut, 1997.

Dıyuranet, Vel, **Kıssat'ul Hazara**, Dar'ul Ciil, Beyrut, 1988.

Dıyuranet, **Kıssat'ul Felsefe**, Çev: Fethullah Muhammed Muşaşa, Mektebet'ul Meârif, Beyrut, b.6, 1988.

Ebiyala, Ahmed bin Ali, **el-Mucem**, Tah: İrşad el-Hak el-Eseri, Dar'ul Ulum el-Eseriye, Bakistan, b.1, 1987.

el-Bağdadi, İsmail bin Muhammed, **Hadiyatu'l Arifin Esmaü'l Mullifin ve Esaru'l-Musannifin**, Dar'ul İhya Turas'ul Arabi, Beyrut, Trhz.

el-Cer, Halil, el-Fahuri, Hanne, **Tarih el-Felsefe el-Arabiye**, Dar'ul Ciil, Beyrut, b.3, 1993.

Ezdi, Muhammed bin el-Hasan, **Cemheret'ul Luga**, Tah: Remzi Munir Balebeki, Dar'ul İlim lil Melayin, Beyrut, b.1, 1987.

Ferahidi, Halil bin Ahmed, **Kitab'ul 'Ain**, Tah: Mehdi el-Mahzumi, İbrahim el-Samerrai, Dar ve Mektebet'ul Hilal, Beyrut, Trhz.

Ferit Paşa, Muhammed Ferit bin Ahmed, **Tarihu'd Devleti'l Âliye el-Osmaniye**, Dar'ul Nefais, Beyrut, 1981.

Feyumi, Ahmed bin Muhemmed el-Mekri, **el-Misbah'ul Munir**, Tah: Yusuf Şeih Muhemmed, el-Mektebet'l 'Asriye, Beyrut, Trhz.

Feyyumi, Muhammed İbrahim, **Târih'ul Fikri'l Dini'l Cahili**, Dar'ul Fikir el-Arabi, Beyrut, b.4, 1994.

Firuzabadi, Mecduddin Muhammed bin Yakub, **Kamusu'l Muhît**, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, b.2, 1987.

Gazzâlî, Ebu Hamid bin Muhammed bin Ahmed, **Tehâfütü-l Felâsife**, (Dirase ve Ta'lik: Adil Abdulmunim Ebu Abbas), Dar'ut Telaih, Kahire, 2011.

Gazzâlî, **el-İktisad fi'l İtikad**, Tah: Abdullah Muhammed el-Halili, Dar'ul Kutub el-İlmiye, Beyrut, b.1, 2004.

Gazzâlî, **Miyar'ul Ulum fi feni'l Mantik,** Tah: Suleyman Dunya, Dar'ul Meârif, Mısır, 1961.

Güzel, Abdurrahim, **Karabağı ve Tehafutü**, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1991.

Haj Khalıfa, Mustafa bin Abdullah el-Kostantini, **Sullemu'l-Vusul İla Tabakâti'l Fuhul**, Arsika Yayınevi, İstanbul, 2010.

Haj Khalıfa, **Keşfu'l Dunun an Esami'l Kutup ve'l Funun**, Dar'ul Musanna, Bağdat, 1941.

Hakim, Abu Abdallah Nisaburi, **el-Mustedrek alâ's-Sehiheyn**, Dar'ul Kutub, Beyrut, 1990.

Hamavi, Muhammed Emin, **Hulâsetu'l Eser fi Ayani'l Karn el-Hâdi Aşar**, Darsadr, Beyrur, tıhz.

Hamevi, Şihabuddin Yakut, **Mucem'ul Buldan**, Dar Sadir, Beyrut, b.2, 1995.

Haravi, Muhammed Bin Ahmed, **Tehzibü-l Luga**, Dar'ul İhya, Beyrut, 2001.

Hatip, Abdülkerim, **Allah ve'l İnsan**, Dar'ul Marife, Beyrut, b.3, 1975.

Hazreci, Hammad bin Muhammed, **Abu'l Hasan el-Eşâri**, İslam Üniversitesi, Medine el-Munevvere, b.3, 1974.

Hevarizmi, Muhammed bin Ahmed, **Mefatih'ul Ulum**, Tah: İbrahim el-İbyari, Dar'ul Kutub el-Arebi, Beyrut, 1989.

Hindi, Muhammed Abdülhay bin Abdülhalim, **el-Fevâidu'l Behiye fi Terâcumi'l Hanefiyye**, Dar'ul Erkam bin Ebi'l-Erkam, Beyrut, 1998.

Huli, Tarif, **ez-Zeman Beyne'l-Felsefe ve'l-İlim**, Mısır Mussesesi, 1999.

Humeyri, Neşvan bin Said, **Şemsi'l Ulum ve Devâ Kelam'ul Arap Min'l Kulum**, Tah: Huseyin el-Umeri, Dar'ul Fikir, Beyrut, b.1, 1999.

Hocazâde, Muslihiddin, **Kitabû't Tehâfüt**, Yazma Eser**,** Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah bölümü, Demirbaş No: 1277.

Hocazâde, **Kitabû't Tehâfüt**, Yazma Eser**,** Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli bölümü, Demirbaş No: 2169.

Hocazâde, **Kitabû't Tehâfüt**, Yazma Eser**,** Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya bölümü, Demirbaş No: 2204.

İbn Celcel, Suleyman bin Hassan, **Tabakat'ul Etibba ve'l Hukkam**, Beyrut, 1985.

İbn Cevzi, Cemaliddin Abdulrahman, **Telbis İblis**, Dar'ul Fikir, Beyrut, b.1, 2001.

İbn Esir, Ali bin Muhemmed eş-Şeybani, **en-Nihaye fi Garip el-Hadis ve'l Eser**, Tah: Tahir Ahmed, Mahmud Muhemmed Tenahi, Dar'ul Kutub el-İlmiye, Beyrut, 1979.

İbn Fâris, Ahmad bin Zekariya, **Mucem Mekâyisu'l-Luga**, Dar'ul Fikr, Beyrut, 1979.

İbn Fâris, **Mecmelu'l Luga**, Tah: Zuher Sultan, Muesset er-Risale, Beyrut, b.2, 1986.

İbn Halikan, Şemsuddin Ahmed bin Muhemed, **Vefiyat'ul 'Ayan ve Enbau Ebna'uz-Zeman**, Tah: İhsan Abas, Dar Sadir, Beyrut, 1994.

İbn Hanbel, İmam Ahmed bin Muhammed, **el-Musned**, thk. Şuayb el-Arnavuti, Müesses er-Risale, b1, 2001.

İbn Hazm, Ahmed bin Ali bin Said, **Fasil fi'l Milel ve'l Ehva ve'l Nihal**, Mektebet el-Kaneci, Kahire, Trhz.

İbn İmaad, Ebu'l Felah Abdülhay bin Ahmed, **Şezuratu'd Dehep fi Ahbar Men Dehep**, thk. Mahmud el-Arnavuti, İbn Kesir, Beyrut, 1986.

İbn Kesir, İsmail bin Ömer, **el-Bidaye ve'n-Nihaye**, Tah: Ali Şiri, Dar İhya et-Turas, Beyrut, b.1, 1988.

İbn Manzur, Cemalddin Muhammed bin Mekrim, **Lisan'ul Arap**, Tah: Abdullah Ali el-Kebir, Dar'ul Marif, Kahire, Trhz.

İbn Rüşd, Abu el-Velid Muhammed bin Ahmed el-Endülüsi, **Tehâfütü-t Tehâfüt**, Mektebet İbn Sinâ, Kahire, 2011.

İbn Rüşd, **Faslu'l Makal fi ma beyne el-Hikme ve'ş-Şeria min'el İttisal**, (Dirase ve Ta'lik: Mohammed Ammarah), Dar'ul Maarife, Kahire, Trhz.

İbn Sekit, Yakub bin İshak, **Kitab'ul el-Faz**, Tah: Fahruddin Kabbave, Mektebet Lübnan, Beyrut, b.1, 1998.

İbn Side, Ali bin İsmail, **el-Muhkem ve'l Muhit'l Âzam**, Tah: Abdulhamid Hindavi, Dar'ul kutub el-İlmiye, Beyrut, b.1, 2000.

İbn Side, **el-Muhssas**, Tah: Halil İbrahim Ceffal, Dar İhya el-Turas el-Arabi, Beyrut, b.1, 1996.

İbn Sinâ, Abu Huseyin Ali Abdullah, **Kitabu'l Hudûd**, Çev. ve Thk. Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Matbaası, Ankara, 2013.

İbn Sinâ, **el-Adhaviyye fi'l-Meâd**, Thk: Hasen Asi, Şems Tebrizi Yayınevi, İran, b.1, 1963.

İbn Sinâ, **el-İşârât ve't Tenbihât**, Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera yayıncılık, İstanbul, 2005.

İbn Sinâ**, en-Necat**, takdim: Macid Fahri, Dar'ul Afak el-Cedide, Beyrut, trhz.

İbn Sinâ, **Kitâbu'ş-Şifâ**, Çev. Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Ömer Türken, Litera yayıncılık, İstanbul, 2013.

İbn teymiyye, Ahmed bin Abdulhalim, **es-Sefdiyye**, Thk. Muhamed Reşad, Dar'ul huda, Misir, b.1, 2000.

İbn Useybiâ, Muaffakddin Muhammed bin Kasim, **Uyun'ul Enba fi Tabakat'ul Etibba**, Tah: Nezar Riza, Dar'ul Heyat, Beyrut, Trhz.

İci, Adudüddin Abdurrahman, **el-Mevakıf**, thk: Abdurrahman Umeyra, Dar'ul Ciil, Beyrut, b.1, 1997.

İsfirayini, Abdulkahir bin Tahir, **el-Fârk Beyne el-Firak ve Beyan el-Firka el-Naciye**, Dar'ul Afak el-Cedide, Beyrut, b.2, 1977.

Juma, Muhammed Lutfi, **Tarih-ü Felâsifetü'l İslam fi'l Meşrik ve'l Magrip**, Müesseset Hindavi, Mısır, 2014.

Kalkaşendi, Ali bin Ahmet, **Subhu'l Aʿşâ fî Sınâʿati'l İnşâ**, Dar'ul Fikr, Şam, b.1, 1987.

Kanuci, Ebu el-Tayyib Muhammed Sıddık Han, **Ebcedu'l Ulum,** İbn Hazm, Beyrut, 2002.

Kecurati, Cemalddin Muhammed Tahir, **Mecmu Bihar'ul Envar fi Garaib et-Tenzil ve Letâif el-Ehbar**, Dairetu'l Meârif el-Osmaniyye, Bakistan, b.3, 1967.

Khhale, Omar Rıda, **Mucemu'l Muellifin**, Dar'ul İhya Turasu'l Arabi, Beyrut, trhz.

Kindi, Ebu Yusuf Yakub İshak, (el-Kindi Felsefe Risalesi), **Risale fi Hudûd el-Eşya ve Rusumuha**, Thk: Muhammed Ebu Ride, Dar'ul Fikr el-Arabi, Mısır, 1950.

Maluf, Luvis, **el-Muncidu fi'l Lugati ve'l Edeb ve'l Ulum**, Kasulik Matbası, Beyrut, b.18, 1965.

Matrizi, Nasirddin bin Abdussyid, **el-Magrip fi Tertibi'l Murab**, Tah: Muhammed Fahuri, Abdulhamid Muhtar, Mektebet Usame bin Zeyid, Halep, b.1, 1979.

Mecma el-Luga el-Arabiye Bilkahire, **el-Mucem'l Felsefi**, Alem el-Kutub, Beyrut, 1979.

Mennavi, Muhammed Abdulreuf, **et-Tukif 'Ala Muhimmât'u Teârif**, Tah: Abdulhalik Serfet, 'Alem el-Kutub, Kahire, b.1, 1990.

Muhtar, Ömer, **Mucem'us-Süâb el-Lugavi**, Alem el-Kutub, Kahire, b.1, 2008.

Mustafa, İbrahim, Ahmed ez-Zeyat, Hamid Abdulkadir, Muhammed en-Necar, **Mucem'l Vesit**, Dar'ul Dâve, Mısır, Trhz.

Nevevi, Muhiddin bin Şeref, **Tehzib'ul Esma ve'l Lugat**, Dar'ul Kutub el-İlmiye, Beyrut, Trhz.

Nigeri, Kadı Ahmet, **Düstûru'l Ulemâ**, Çev. Hasan Hani, Dar'ul Kütub el-İlmiye, Beyrut, 2000.

Râzi, Muhemmed bin Ebibekir Abdulkadir, **Muhtar'ul Sihah**, Tah: Mahmud Hatir, Mektebet Lübnan, Beyrut, 1995.

Râzi, **el-Erbeyin fi Usul'd-Din**, Dar'ul Mearif, Hayder Âbâd, b.1, 1934.

Râzi, **el-Mebahis el-Meşrıkıyye Fi'l İlahiyât ve't Tebiyât**, İntişarat Beydar, İran, b.1, 1951.

Râzi, **Mefatih'ul Gayıb**, Dar'ul Kutub el-İlmiye, Beyrut, b.1, 2000.

Râzi, Fahreddin Muhammed bin Ömer, **Meâlimu Usul'id-Din,** Thk. Taha Abdulrâuf Seâd, Dar'ul kitab el-Arabi, Beyrut, Trhz.

Riyad Zâde, Abdüllatif bin Muhammed, **Esmau'l Kütüb**, Dar'ul Fikr, Şam, b.3, 1983.

Saffet Köse, "**Hocazâde Muslihuddin Efendi**", TDV İslam Ansiklopedisi (DİA).

Sakhavi, Muhammed bin Aburrahman, **ed-Dâu'l Lâmi li-Ehli'l Karn et-Tâsı**, Dar'ul Hayat, Beyrut, trhz.

Saliba, Cemil, **el-Mucem'l Felsefi**, Dar'ul Kitab, Beyrut, 1982.

Sarkes, Yousef bin Alyan, **Mucemu'l Matbuâtu'l Arabiyye ve'l Murâbâ**, Sarkes matbaası, Mısır, 1928.

Seâdet, Riza, **Müşkilet es-Sirâ Beyne el-Felsefe ve'd-Din**, Dar'ul Fikir, Beyrut, b.1, 1990.

Sebti, İyas bin Musa, **Meşarik'ul Envar 'Ala Sihah el-Âsar**, Dar'ul Turas, Tunus, Trhz.

Selahddin, Muhemmed bin Şakir, **Fevât el-Vefiyat**, Tah: İhsan Abbas, Dar Sadir, Beyrut, b.1, 1973, b.2,3,4, 1974.

Sellabi, Ali Muhammed, **Devletu's-Selacike**, Müesseset İkra, Kahire, 2006.

Suyuti, Abdurahman Celalddin, **Mucemu Mekalid'l Ulum fi'l Hudud ve'r Rusum**, Tah: Muhemmed İbrahim İbade, Mektebet el-Âdab, Kahire, b.1, 2004.

Suyuti, Celaluddin, **Buhyet el-Vuât fi Tebekat'l ligaviyyin ve'n-Nuhat**, Tah: Muhammed Abulfadil İbrahim, el-Mektebe el-Asriyye, Lübnan, Trhz.

Şehristani, Muhammed bin Abdulkerim, **el-Milel ve'n-Nihel**, Thk. Muhammed Seyid Geylani, Dar'ul Marife, Beyrut, 1984.

Şevkani, Muhammed bin Abdullah, **el-Bedru't-Tâli bi Mehasin min Ba'di'l-Karn Essabi**, Dar'ul Marife, Beyrut, trhsz.

Şirazi, İbrahim bin Ali, **Tebekat'ul Fukaha**, Tah: İhsan Abbas, Dar'ul Rayid el-Arabi, Beyrut, b.1, 1970.

Tabarani, Kasim Suleyman bin Ahmed, **el-Mucemu'l Kebir**, İbn Teymiye, Mısır, trhz.

Taşköprüzâde, Ebu'l Hayr Isameddin, **eş-Şekâikü'l Nomaniye fi Ulemai'd-Devlet'til-Osmaniye**, Dar'ul Kitâbu'l Arabi, Beyrut, 1975.

Taylan, Necip, **Anahatlarıyla İslam Felsefesi**, Ensar Yayınları, İstanbul, 2010.

Teftazani, Saduddin, **Şerh'ul Akaid el-Nesefiye**, İsa el-Helebi Matbası, Mısır, Trhz.

Teftazani, **Şerh'ul Mekasid fi İlmi'l Kelam**, Dar'ul Meârif el-Numaniye, Bakistan, 1981.

Tehânevi, Muhammet bin Ali Kadı Muhammet Sabır, **Keşşâf İstilah el-Finun ve el-İlum**, Mektebet Lübnan, Beyrut, b.1, 1996.

Tûsî, Alâeddin Ali, **Tehafütü'l-Felasife**, Çev: Recep Duran, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1990.

Türker, Mübahat, **Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Ve Din Münasebeti**, Doktora Tezi, Türk Tarih Yayınları, Ankara, 1956.

Vasiti, Ahmed İbrahim, **en-Nesiha fi sıfat'r Rebbi Celle ve 'Ala**, Thk, Zuher eş-Şaviş, el-Mekteb el-İslami, Beyrut, 1974.

Vural, Mehmet, **Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004.

Vural, **İslam Felsefesi Sözlüğü**, Elis Yayınları, Ankara, 2011.

Zehebi, Şemsuddin Muhammed bin Ahmed, **Tarihu'l İslam ve Vefiyat'ul Meşahir ve'l 'Alâm**, Thk: Beşşar 'Avvad Mâruf, Dar'ul Magrib el-İslami, b.1, 2003.

Zehebi, **Siyer 'Alâm'ün Nübelâ,** Tah: Şuâib el-Erneüt, Muesesetul Risale, Beyrut, b.3, 1985.

Zehebi, **Tezkiret'ul Huffaz**, Dar'ul Kutub el-İlmiye, Beyrut, b.1, 1998.

Zemahşeri, Carullah Mahmud bin Amru, **el-Keşşaf 'An Hekaik el-Tenzil ve 'Ayun el-Ekafil fi Vucuh'ul Tevil**, Tah: Abdulrazak Mehdi, Dar İhya et-Turas, Beyrut, Trhz.

Zepidi, Murteza Muhammed Abdurezzak, **Tac'ul Ârus Min Cevahir el-Kamus**, Dar'ul Hidaye, Riyaz, Trhz.

Zerkeli, Khayırddin bin Mahmud, **el-Âlâm**, Dar'ul İlim lil Melayin, Beyrut, b.15, 2002.

EKLER

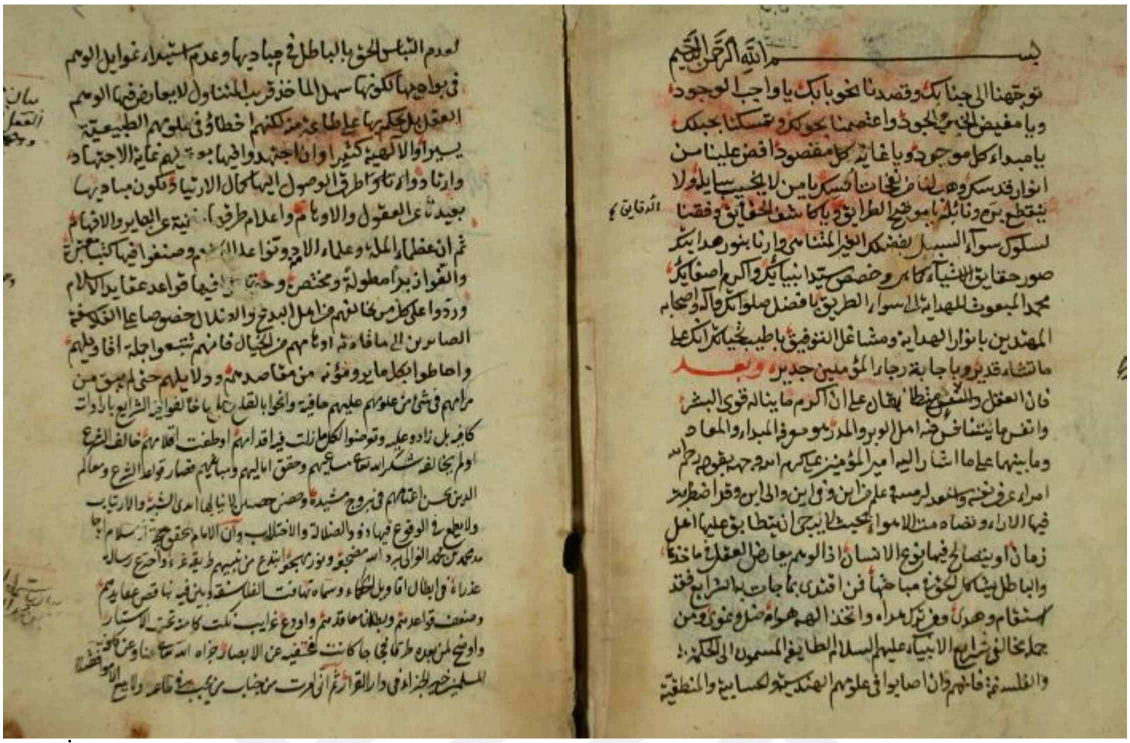
1. Gazzâlî ve Hocazâde'nin Konu Karşılaştırmasını Gösteren Tablo[1182]

Bölüm Sayısı	Gazzâli	Hocazâde
1. Bölüm	Alemin Kıdemi Meselesi	Mûcibun Bi'z-Zât Meselesi
2. Bölüm	Alemin Ebediyeti Meselesi	Alemin Kıdemi Meselesi
3. Bölüm	Allah'ın Alemin Faili ve Yapıcısı Olması Meselesi	Alemin Ebediyeti Meselesi
4. Bölüm	Alemin Bir Yapıcısının (sânî) Bulunması Meselesi	Hakiki Bir'den Ancak Tek Bir Şeyin Suduru Meselesi
5. Bölüm	Allah'ın Birliği Meselesi	Alemin İlk İlletten Sudur Etmesinin Keyfiyeti Meselesi
6. Bölüm	Allah'ın Sıfatları Meselesi	Alemin Bir Yapıcısının (Sânî) Bulunması Meselesi
7. Bölüm	Mebde-i Evvel'in Akıl Bakımından Cıns ve Fasıl'a Bölünemeyeceği Meselesi	Allah'ın Birliği Meselesi
8. Bölüm	Mebde-i Evvel'in Varlığının Basit Olması Meselesi	Allah'ın Bir Şeyin Hem Faili Hem Kabili Olup Olmadığı Meselesi
9. Bölüm	Allah'ın Cisim Olmadığının ispatı Meselesi	Allah'ın Sıfatları Meselesi
10. Bölüm	Alemin Bir Yaratıcısı ve illeti Bulunması Meselesi	Mebde-i Evvel'in Akıl Bakımından Cins ve Fasıl'a Bölünemeyeceği Meselesi
11. Bölüm	Mebde-i Evvel'in Kendisinin Dışındakileri, Bütün Cins ve Türleri Külli Olarak Bilmesi Meselesi	Varlık-Mahiyet Meselesi (O'nun varlığı mahiyetinin aynısıdır)
12. Bölüm	Mebde-i Evvel'in Kendi Zatını Bilmesi Meselesi	Allahın Cisim Olmadığının İspatı Meselesi

[1182] Daha fazla bilgi için, Bkz: Abdurrahim Güzel, **Karabağı ve Tehafutü**, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1991, s.15.

13. Bölüm	Allah'ın Cüziyyatı Bilip Bilmemesi Meselesi	Mebde-i Evvelin Başkalarını Külli Olarak bilmesi Meselesi
14. Bölüm	Göğün Devri Hareketiyle Allah'a İtaat Eden Bir Canlı Olması Meselesi	Mebde-i Evvel'in Kendi Zatını Bilmesi Meselesi
15. Bölüm	Göğü Hareket Ettiren Esas Amaçla İlgili Mesele	Allah'ın Cüziyyeti Bilmemesi Bilip Bilmemesi Meselesi
16. Bölüm	Göklerin Nefeislerinin Bu Alemdeki Hadis Olan Bütün Cüzlere Muttali Olması Meselesi	Göğün Kendi İradesiyle Hareket Etmesi Meselesi
17. Bölüm	Mucize Meselesi	Göğü hareket Ettiren Esas Amaçla İlgili Mesele
18. Bölüm	İnsan Nefsinin Ruhani Bir Cevher Olup Kendiliğinden Kaim Olması Meselesi	Göklerin Nefislerinin Bu Alandaki Hadis Olan Bütün Cüzlere Muttali Olması Meselesi
19. Bölüm	İnsan Nefsinin Yok Olmasının İmkansızlığı ve Onun Ebedi Olması Meselesi	Mucize Meselesi
20. Bölüm	Cesedlerin Haşri ve Ruhların Bedenlere Tekrar Döndürülmesi Meselesi	İnsan Nefsinin Zatı İtibariyle Maddeden Mücerred Olması Meselesi
21. Bölüm		İnsan Nefsinin Yok Olmasının İmkansız Olması Meselesi
22. Bölüm		Cesedlerin Haşri ve Yeniden Dirilmenin İnkarı Meselesi

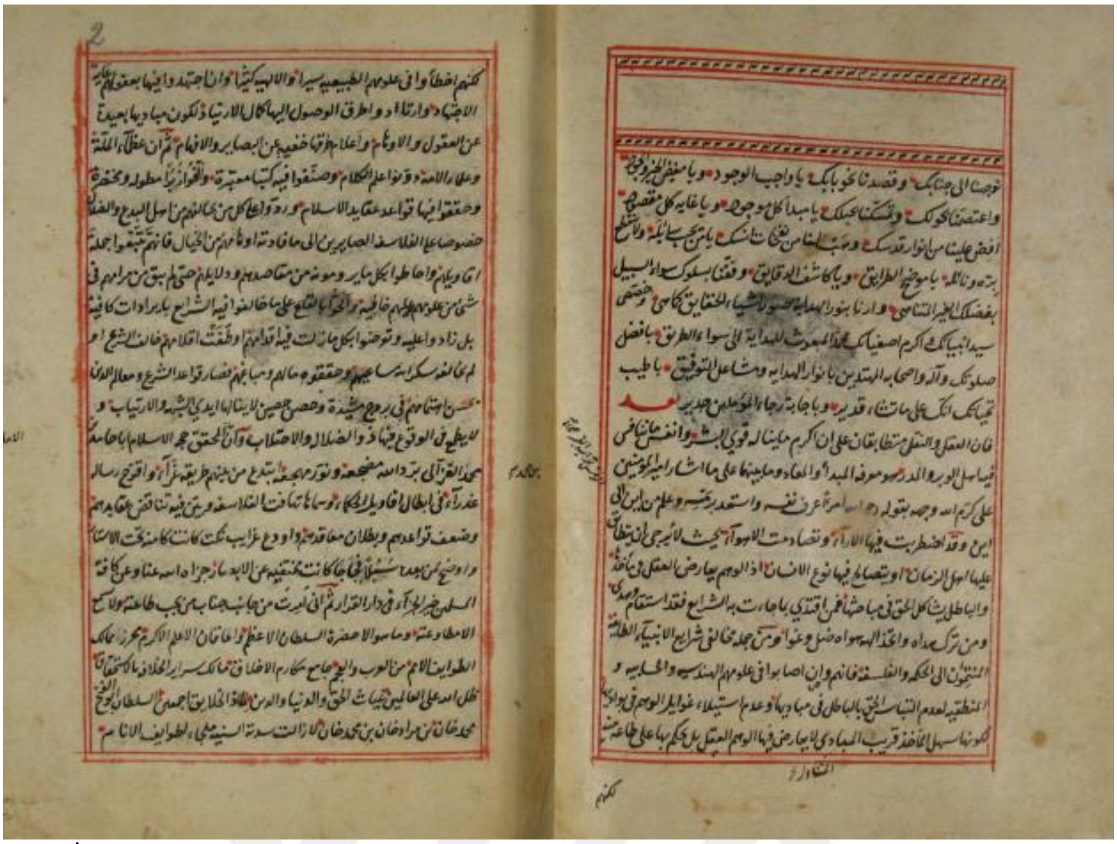
2. Eserin Nüshalarından Örnek Metinler



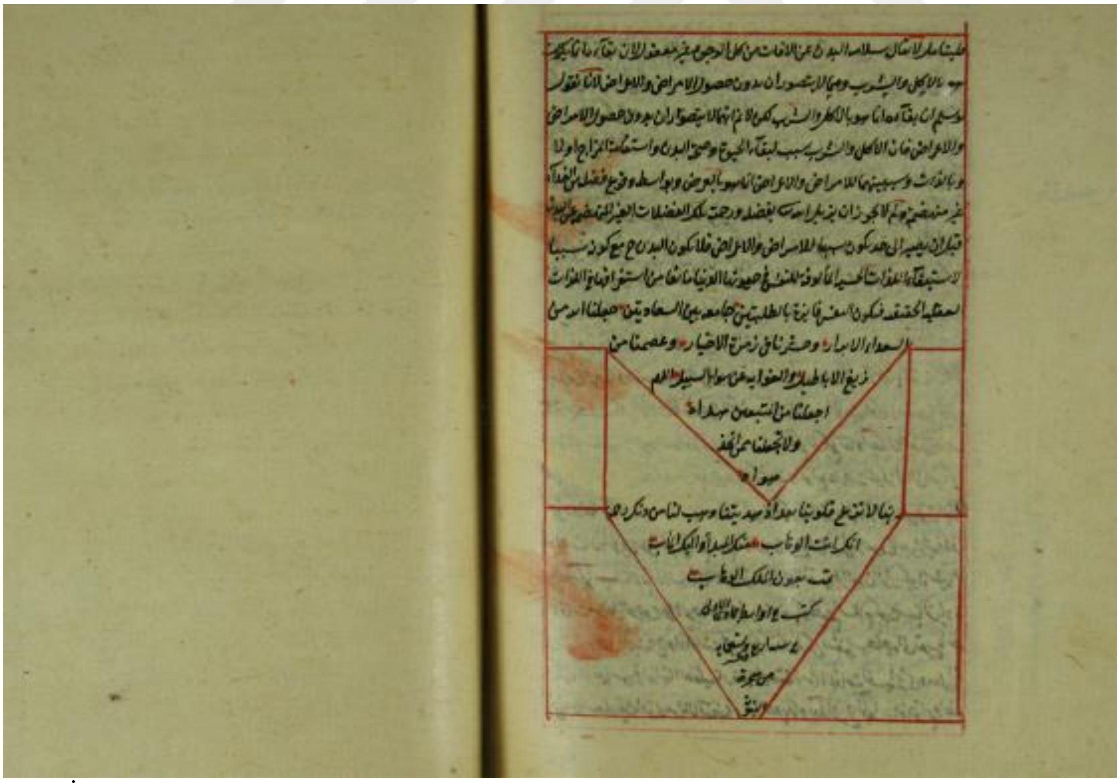
İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Carullah bölümün de bulunan nüshanın birinci sayfası (A):



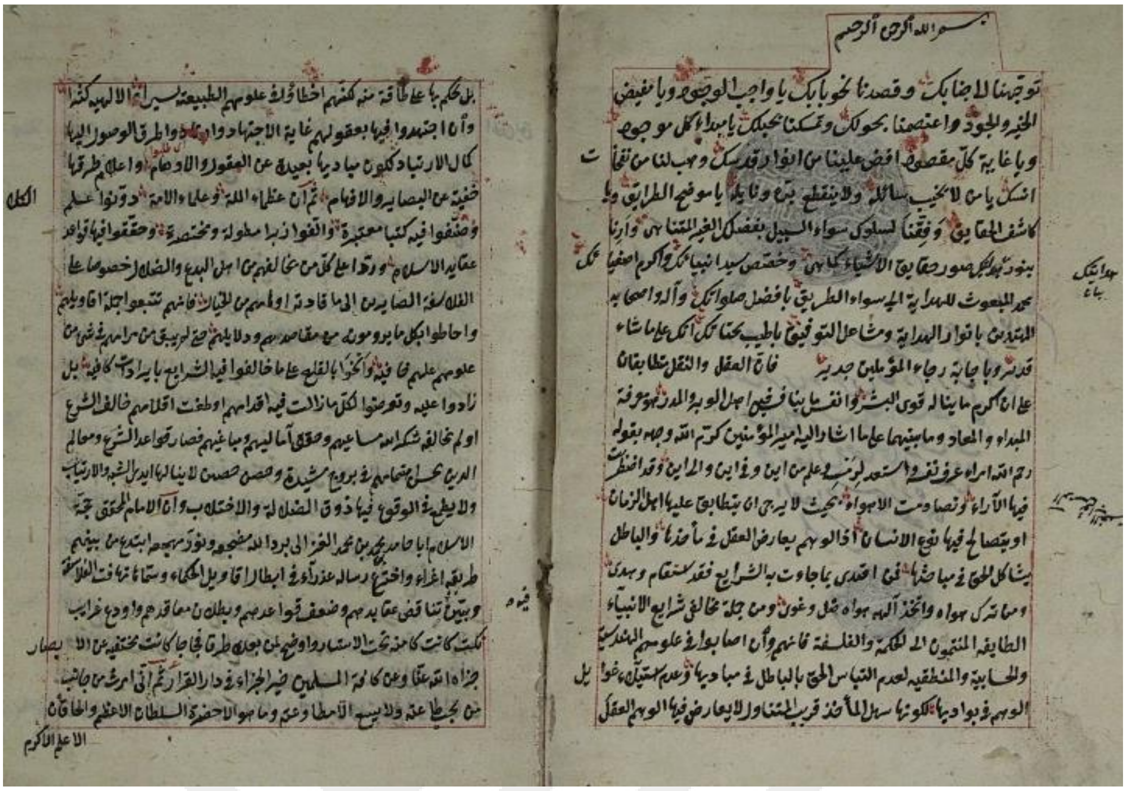
İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Carullah bölümün de bulunan nüshanın sonuncu sayfası (A):



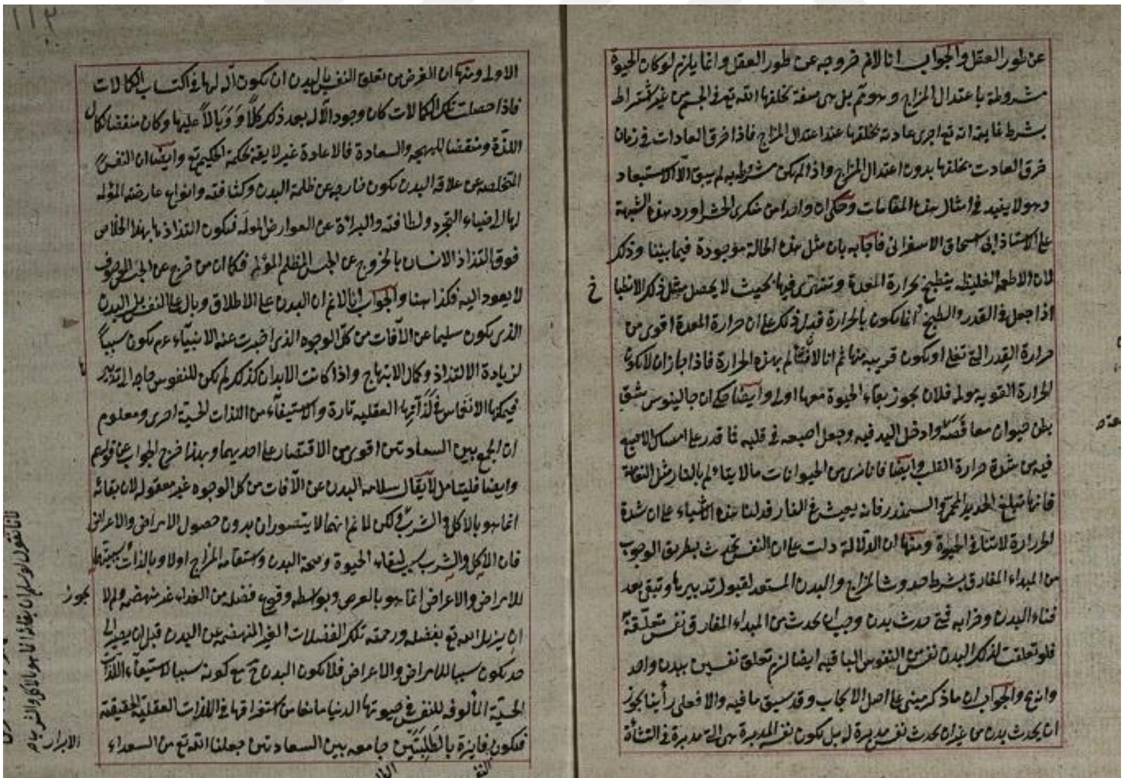
İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Laleli bölümün de bulunan nüshanın birinci sayfası (B):



İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Laleli bölümün de bulunan nüshanın sonuncu sayfası (B):



İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya bölümün de bulunan nüshanın birinci sayfası (C):



İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya bölümün de bulunan nüshanın sonuncu sayfası (C):

ÖZET

YAQOOB, Luay Hatem; "HOCAZÂDE'NİN KİTABÛ'T TEHÂFÜT ADLI ESERİNİN TAHKİK VE TAHLİLİ" Doktora tezi, (Danışman: Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN), Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi).

Bu tez, Fatih Sultan Mehmed'in hocası ve kazaskeri olan Hocazâde tarafından sultanın kendisine Gazzâlî ve filozofların çatışmasını anlatan bir kitap yazmasına dair emri üzerine hazırlanmıştır.

Hocazâde'nin *Kitabu't-Tehafüt* adlı eseri yirmi iki bölümden oluşmaktadır. Eserde, her bölümde filozofların ittifak veya ihtilaf ettiği meselelere tam bir şekilde yer verilmiştir. Hocazâde, Gazzâlî'nin dile getirdiği konuları ve filozofların anlattığı meseleleri karşılaştırmalı biçimde, okuyucuyu etkileyen bir üslup ve basitleştirilmiş bir felsefi dille akıcı bir tarzda anlatmıştır.

Hocazâde'nin kitabının Osmanlı asrındaki ılımlı/orta yolcu/mutedil İslami felsefeye örnek teşkil ettiği genel kabul gören bir husustur. Nitekim Hocazâde, kitabında akıl ve nakil arasında orta bir noktada durmuş, hakikate ulaşma amacı güden bilimsel/ilmi bir üslupla kitabını yazmıştır.

Bu teze dair çalışmamız; metnin tespit edilmesi, el yazısı ile yazılan üç nüshanın karşılaştırılarak mevcut farkların belirtilmesi ve gerekli açıklamalara dipnotta yer verilmesi ile gerçekleştirilmiştir.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde, müellif ve eserin tanıtılmasına; ikinci bölümde eserin tahkikine; üçüncü bölümde ise, Hocazâde ve Gazzâlî arasındaki Âlemin kıdemi, Allah'ın bilgisi ve meâd konularındaki tartışma ve mukayeselere yer verilmiştir.

ABSTRACT

YAQOOB Luay Hatem, "AN INVESTIGATION AND ANALYSIS OF THE BOOK OF HOCAZÂDE'S TAHAFUT," Doctorate thesis, (Supervised by: Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN), Philosopy and Religious Science (Islamic Philosophy).

This book (Hocazâde's Tahafut) was written by the scholar Hocazâde, who was military judge, and Sheikh of Fatih Sultan Mehmete. He wrote it by the demand of Fatih Sultan Mehmet when he asked him to write a book in which he would explain al-Ghazali's difference with other philosophers.

The Hocazâde's book consists of twenty two chapters. These chapters contains all the agreed on and disputed philosophical issues between philosophers. Hocazâde compared these issues between what is reported by al-Ghazali and what is narrated by philosophers; and with simplified philosophical language and in a smooth manner that an ordinary reader can understand its content.

Hocazâde's book is a model of moderate Islamic philosophy in the era of the Ottoman Empire. Hocazâde has written the moderate attitude between the acquire knowledge and reason with scientific manner to reach the reality that every elite aspires to know.

The study for this research was in the manner of proofing text and comparing it with three written copies by explaining the differences, analyzing and explaining the necessary parts in the foot note. The research consists of an introduction, the three chapters and a conclusion.Each chapter includes several sections.

The first chapter introduces the author and his impact, the second chapter explains the achievement of the manuscript, the third chapter talks about the comparison between the views of al-Ghazali and Hocazâde regarding to the three issues (Eternity of the world, God's knowlege, bodily resurrection).

الخلاصة

كتاب التهافت في المحاكمة بين الغزالي والفلاسفة - لخوجه زاده البرسوي (المتوفى: 893\1488) تحقيق ودراسة، رسالة اعدَّت من قبل الطالب: لؤي حاتم يعقوب، وبإشراف: البرفسور الدكتور مفيد سليم ساروهان، لنيل درجة الدكتوراه من جامعة أنقرة قسم الفلسفة والعلوم الدينية (الفلسفة الإسلامية).

أُلّف هذا الكتاب من قِبَل قاضي العسكر وشيخ السلطان محمد الفاتح العالم خوجة زاده وبأمر من السلطان محمد الفاتح، عندما طلب منه أن يكتب كتاباً يوَضِّح له فيه اختلاف الغزالي مع الفلاسفة.

وقد احتوى كتاب التهافت لخوجة زادة على اثنين وعشرين فصلاً، تضمَّنت الفصول جميع المسائل الفلسفية المتَّفق والمختلف عليها بين الفلاسفة، حيث قارن خوجة زادة هذه المسائل بين ما أورده الغزالي وبين ما حكاه الفلاسفة وبأسلوب سلِس وبلغة فلسفية مُبسَّطة يستطيع القارئ أن يجد ضالَّته في محتواها.

ويعتبر كتاب خوجه زاده نموذجًا للفلسفة الإسلامية المعتدلة في عصر الدولة العثمانية، حيث وقف خوجه زاده في كتابه هذا موقف الوسط بين النقل والعقل وبأسلوب علمي غايته منه الوصول إلى الحقيقة التي يطمح إلى معرفتها كلّ ذي بصيرة.

وكانت دراستنا لهذا البحث عن طريق تثبيت النصِّ ومقارنته بثلاث نسخ خطِّية مع ذكر الفوارق، وتحليل وشرح ما وجب شرحه في الهامش، وقد جاء هذا البحث في مقدمة وتمهيد وثلاثة فصول وخاتمة. تناول الفصل الاول التعريف بالمؤلف وأثره، وجاء في الفصل الثاني تحقيق المخطوط، وأمّا الفصل الثالث فقد احتوى على مقارنة بين أراء الغزالي وخوجه زادة في المسائل الثالثة (قدم العالم، وعلم الله، والمعاد).